L'INTELLECT ACTIF

OU

DU RÔLE DE L'ACTIVITÉ MENTALE

DANS

LA FORMATION DES IDÉES

PAR

L'ABBÉ C. PIAT

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ DE SAINT-THOMAS D'AQUIN

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1890

L'INTELLECT ACTIF

L'INTELLECT ACTIF

OU

DU RÔLE DE L'ACTIVITÉ MENTALE

DANS

LA FORMATION DES IDÉES

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR

L'ABBÉ C. PIAT

ANCIEN ÉLÈVE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE, AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1890

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

JAN 2 - 1932

3635

A

M. JULES LACHELIER

INSPECTEUR GÉNÉRAL DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

HOMMAGE

TRÈS-RESPECTUEUX DE RECONNAISSANCE ET DE DÉVOUEMENT

INTRODUCTION

I

J'ai des idées, c'est-à-dire des notions qui dépassent les limites de l'expérience. Je sens, mais aussi je comprends. Quand je considère un triangle donné, il se passe à la fois dans ma conscience deux faits d'ordre différent : je me représente un triangle d'une forme déterminée, avec une certaine grandeur de ses angles et de ses côtés. Mais en même temps je conçois ce que c'est que le triangle, en dehors de toute mesure et de toutes proportions. Je me forme une notion qui convient à tous les triangles, de quelque espèce et de quelque dimension qu'ils soient. Je me fais une idée du triangle. De même, si je produis un acte de volition, ce phénomène se dédouble immédiatement sous le regard de ma conscience. D'une part, je sens l'acte réel et vivant dont je suis cause, qui a une intensité définie, des motifs et des effets également définis. De l'autre, je perçois dans cet acte une notion qui n'enveloppe plus rien de vivant, où mon individualité ne compte pas, qui n'a plus tel ou

BD
181
.P5

tel degré d'énergie, qui s'élève au-dessus des conditions du temps et de l'espace et s'étend à tous les cas du même genre. Je conçois l'idée de volition. Je puis parcourir le monde de mes représentations, et partout j'y trouverai deux éléments distincts, bien qu'intimement unis; partout j'observerai dans le concret quelque chose qui diffère essentiellement du concret, dans l'individu quelque chose qui déborde l'individu, dans l'image une idée.

Comment se forme cette donnée suprasensible de la connaissance humaine? Vient-elle de la conscience? Vient-elle de l'expérience? ou bien faut-il, pour en expliquer l'origine, faire appel au concours de ces deux facteurs? Voilà ce que nous voudrions éclaircir dans la mesure de nos forces. C'est un problème fondamental et ce problème, on ne l'étudia peut-être jamais avec autant de patience et d'ardeur qu'à notre époque. Il nous semble cependant qu'on est encore loin d'avoir épuisé le sujet. A l'heure actuelle, il n'existe plus guère que deux systèmes dominants : *l'innéisme* et *l'empirisme*. Or entre la première de ces deux hypothèses qui suppose l'idée toute faite dans l'esprit, et la seconde qui suppose l'idée toute faite dans la nature, il y a une troisième explication d'après laquelle l'idée serait le résultat de l'*activité mentale*. Examiner cette explication à la lumière de l'expérience, non à l'aide de principes *a priori* : Voilà le but que nous nous proposons.

Mais avant d'aborder la question elle-même, il est

bon d'établir un principe d'où dépend la valeur de toutes nos observations. Nos idées sont des états de conscience; dans quelle mesure nous est-il donné d'en connaître les vrais caractères? Restons-nous dans le relatif ou bien atteignons-nous l'absolu, quand il s'agit de nos représentations mentales? Notre problème n'est possible qu'autant qu'on aura sur ce premier point une réponse affirmative. Commençons donc par là.

II

Si loin qu'on étende le domaine du scepticisme, on n'y peut tout comprendre. Il reste toujours une barrière à laquelle il faut qu'on s'arrête : ce sont les phénomènes du *Moi*. Supposons que le monde de nos représentations mentales n'ait ni prototype ni fondement dans la nature, qu'il ne nous révèle la réalité d'aucun au-delà. Supposons même que ces représentations, considérées comme simples affections de notre être, ne soient pas d'une seule pièce, mais qu'elles enveloppent à la fois dans leur contenu les formes de l'esprit qui connaît et l'état ou l'acte connu. Imaginons que notre pensée soit telle de sa nature, que nous ne puissions que nous *apparaître*. Il n'est pas moins vrai qu'il arrive un moment où tout acte de connaissance se sépare en deux termes très-distincts : d'un côté ce qui perçoit, de l'au-

tre ce qui est perçu. Qu'on multiplie autant qu'on voudra le nombre des formes que la conscience mêle à ce qu'elle appréhende ; il se trouve toujours un dernier site d'où elle ne fait plus que voir son objet, d'où elle le voit comme il est. En fin de compte, la parole de Bossuet reprend sa justesse : « Ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent [1] ».

Je puis douter, à la rigueur, au moins pour un instant, si cette surface blanche et plane sur laquelle j'écris et que j'appelle du papier, existe réellement en dehors de moi, si même elle a quelque part un corrélatif dans la nature. Peut-être ce phénomène s'éveille-t-il tout entier dans une région inconsciente de mon être et d'après une loi sur laquelle ma volonté n'a pas d'action, ne différant que par là de ces autres images que je fais naître, vivre et disparaître à peu près à ma guise. Et dans ce cas, qui m'assure que ma feuille de papier était objectivement au début ce qu'elle m'apparaît? Ne m'est-il pas arrivé, en la connaissant, d'en altérer les propriétés absolues? Mais de quelque source que vienne la double impression d'étendue et de blancheur produite en moi par l'objet où je trace ces lignes, que ce phénomène résulte ou non d'éléments divers, il reste également certain que je vois une surface blanche et plane, qu'au moment où je la vois, elle est bien telle que je la

1. Conn. de Dieu et de soi-même, éd. Lefranc, IV, l. V, c.

vois, que, si je prends cet objet comme il est donné à ma conscience, je n'y change plus rien, mais ne fais que le saisir ; et partant je puis en affirmer tous les caractères et toutes les relations que j'y rencontre.

On peut généraliser cette remarque, l'étendre à tous les phénomènes de la vie consciente, que ces phénomènes se rattachent à ce qu'on appelle le monde extérieur ou proviennent du sujet, qu'il s'agisse de nos impressions ou de nos idées. Si l'on ne considère plus d'où sortent et comment se forment nos représentations, qu'on les prenne telles qu'elles nous sont données, et, pour ainsi dire, à l'état brut, le rôle de la conscience n'est pas d'imposer son mode, mais de le connaître avec tout le reste ; d'informer son objet, mais de le percevoir.

On trouvera sans doute que ce fait enveloppe une difficulté. Comment se peut-il que mon esprit se dédouble en pensant, que dans un seul et même acte je devienne à la fois spectacle et spectateur ? Parler de la sorte, n'est-ce pas nier l'identité du connaissant et du connu, dire par là même que la pensée est impossible ? Mais qu'on rapproche autant qu'on voudra l'esprit et les choses, il restera toujours dans tout acte de connaissance une dualité fondamentale, qu'aucun effort ne pourra réduire. Une pensée n'est pas la conscience à l'état nu, n'est pas non plus une représentation à l'état nu, mais bien l'union de ces deux choses, et ces deux choses présentent des

caractères différents, irréductibles l'un à l'autre. D'ailleurs nous ne cherchons pas ici le *comment* de la pensée, énigme qu'il est bien difficile, sinon impossible, d'expliquer. Nous voulons seulement établir un fait primordial, indiscutable, qui serve de point de départ à nos analyses. Et ce fait, nous le trouvons dans le rapport essentiel de la conscience et de la représentation. Il se produit un moment où la conscience convertit en objet jusqu'à ses propres formes et ne fait plus que percevoir. En d'autres termes, derrière le cortège des catégories, dans quelque région reculée de notre esprit, agit une puissance mystérieuse, dont le propre est de saisir les représentations sans les changer. Ce fait constaté, abordons l'analyse de l'idée. Cherchons en les caractères généraux, et voyons quelle en peut être l'origine.

PREMIÈRE PARTIE

L'INNÉISME N'EXPLIQUE PAS L'IDÉE

CHAPITRE I

L'INNÉISME N'EXPLIQUE PAS L'ABSTRAIT

I

J'ai sur ma table un presse-papier. Je vois cet objet dans un moment et dans un lieu déterminés. Il a de plus des propriétés qui lui sont inhérentes, indissolublement liées, qui existent et ne peuvent exister qu'en lui. C'est une sorte de disque. Ce disque est une tranche d'olivier, couleur d'or, qui mesure près de six centimètres de rayon. Il porte les armes de Jérusalem à sa surface supérieure; en dessous il est brillant et poli comme du cristal. Voilà bien des conditions du même phénomène. Or ces conditions, je les puis éliminer l'une après l'autre, sans tout supprimer par le fait. Je puis par une série d'opérations mentales séparer successivement du disque que je vois le temps et la portion d'espace où je le vois, la couleur que j'y remarque, la matière dont il est formé, ce quelque chose de spécial et d'interne qui le fait être ce disque, non un autre; et ces soustractions achevées, tout n'a pas disparu par là même. Il

reste un élément fondamental, essentiel, multiple aussi dans un certain sens : je conçois encore ce qu'est le disque, dans le disque ce qu'est le cylindre, dans le cylindre ce que sont le solide, le plan, le point. Et voilà toute une hiérarchie d'idées. L'idée n'est donc ni le concret ni une partie réelle du concret ; ce n'est pas un objet dans sa totalité, mais la nature d'un objet isolée des conditions de l'existence, considérée en tant qu'elle ne relève plus de tel ou tel individu, prise pour ainsi dire à l'état d'*émancipation*. L'idée est chose essentiellement abstraite.

Voilà un premier fait et qu'il est difficile de révoquer en doute ; car on le rencontre partout, il emplit le champ de la conscience et s'impose toujours avec la même clarté. Nous ne connaissons rien, ni substance ni phénomène, où ne se dégage du particulier quelque chose, qui n'a plus rien de particulier. C'est ce que Kant lui-même a reconnu. Aussi l'idée n'est-elle pas, dans son système, une combinaison de l'universalité et de la nécessité avec la donnée empirique. D'après lui, les catégories de l'entendement n'entrent pas dans la conscience en commerce immédiat avec le concret et l'individuel. Elles ne s'unissent pas à l'expérience brute, mais à un objet d'un ordre plus élevé, à quelque chose, qui tout en venant de l'expérience, s'en distingue et la déborde. Entre l'entendement d'une part et de l'autre l'intuition sensible se place un élément spécial, une sorte d'esquisse, qui n'est plus tel ou tel individu. C'est ce qu'il appelle un schème.

D'où vient cette donnée d'un ordre supérieur à l'expérience? Comment se fait-il que, lorsque je m'observe en allant du dedans au dehors, de ma conscience à la réalité, je rencontre un élément de la connaissance que ni ma conscience ni la réalité ne contiennent? Kant répond avec quelque embarras : « Ce schématisme de l'entendement qui « est relatif aux phénomènes et à leur simple forme « est un art caché dans les profondeurs de l'âme « humaine et dont il sera bien difficile d'arracher « à la nature et de révéler le secret [1]. » Mais le philosophe de Kœnisberg ne remarque pas sans doute que tenir un pareil langage, c'est avouer l'insuffisance de sa théorie tout entière. Car en définitive, pourquoi Kant admet-il que l'universalité et la nécessité sont des formes de la conscience rationnelle? Parce que l'expérience ne contient pas ces caractères de nos idées. Mais l'expérience ne contient pas plus l'abstrait que l'universel et le nécessaire. C'est un fait que Kant accorde lui-même. A ses yeux, la réalité est tout entière concrète, comme elle est tout individuelle et contingente. Et que Kant ait vu juste sur ce point, il est possible de le démontrer. En effet, non seulement j'aperçois l'abstrait dans le concret, mais encore je distingue le rapport intime qu'ils soutiennent entre eux. Et ce que je remarque en étudiant ce rapport, c'est que l'idée ne se

1. R. P. l. II, ch. i.

peut séparer de son *substratum* sensible, comme on sépare dans le sang les globules et le plasma, c'est que l'idée et son *substratum* sensible ne sont pas même distincts l'un de l'autre à la manière de deux concepts qui s'enveloppent mutuellement comme la cause et l'effet ; ces deux choses ont entre elles une relation d'un caractère à part, qu'on ne rencontre ailleurs ni dans la nature ni dans la conscience. Quand je considère un objet donné, une orange par exemple, impossible d'y découvrir les propriétés d'une part et de l'autre le fait de l'existence, impossible d'isoler réellement ces deux faces de la réalité. Après comme avant mon acte intellectuel, elles ne font qu'une seule et même chose. Tout y est propriété, tout y existe. C'est dans mon esprit seulement que les caractères du concret s'isolent; c'est dans mon esprit seulement que se fait la multiplicité et qu'il y a de l'*abstrait*. Placer l'abstrait dans l'objet lui-même, c'est tenir pour réalisé ce qui n'est plus que réalisable c'est supposer encore existant ce qu'on a dépouillé du fait de l'existence.

Mais si l'abstrait ne fait pas partie de la réalité, si l'expérience ne le contient pas à l'état formel, il faut admettre, pour rester fidèle au principe de Kant, qu'il n'y a rien d'abstrait qui n'existe de quelque manière dans la conscience avant toute intuition sensible, et l'on revient ainsi par voie de conséquences de l'innéisme *des formes* à l'innéisme *des idées*. Tout est inné, moins le fait brut. Il n'est aucune notion

générale, si minime qu'on la suppose, qui ne soit partie constitutive de l'entendement. Car toute notion générale, jusqu'à celle de la fleur la plus éphémère, jusqu'à celle du son le plus fugitif, est essentiellement chose abstraite, comme chose abstraite n'existe pas dans l'expérience, partant ne peut trouver de place que dans l'esprit, et, comme on refuse à l'esprit le pouvoir actif de la faire, il faut qu'elle s'y trouve toute faite. La raison sort tout armée des mains de la nature, comme autrefois Minerve du cerveau de Jupiter. Elle enveloppe dans son essence elle-même tout ce qu'elle saura jamais, tout ce qu'elle peut savoir.

II

Mais une pareille conséquence paraît surprenante. Que toute notion abstraite se trouve déjà dans l'esprit antérieurement à tout travail de l'esprit sur les données de l'expérience, c'est une assertion où l'on soupçonne bien vite quelque fausse interprétation des faits. On sent d'avance que la vraie solution n'est pas là.

Et d'abord, on peut faire à cette hypothèse la critique qu'Aristote adressait à son maître : elle double le nombre des idées, au lieu de les expliquer. C'est par les idées que nous connaissons les lois de la nature. Mais comment rempliront-elles ce rôle, si

elles ne viennent pas de la nature même, si elles ne sont pas l'essence ou contenu logique des choses. Sais-je ce qu'est A, parce que je connais B? Autant vaut dire que, pour voir le Louvre, il faut regarder le Panthéon. Entre l'idée qui vient des profondeurs de la conscience et le phénomène empirique qui vient de la réalité, il n'y a pas de point de contact, pas de lien possible. Ce sont deux ordres de connaissances parallèles, deux mondes qui restent éternellement unis et éternellement distincts. Qui connaît l'un, ignore encore l'autre.

On peut aller plus loin. On peut démontrer que l'innéité de l'abstrait ne tient pas devant l'observation. A mesure que les données de l'expérience s'effacent, l'idée va aussi s'affaiblissant et, quand elles font absolument défaut, on ne conçoit plus rien. Il ne reste sous le regard de la conscience qu'un mélange chaotique de mots, images vides et flottantes, qui ne cachent plus aucun sens, où l'on ne trouve plus qu'un vain assemblage de lettres. Je ne comprends plus ce que c'est que cause et effet, quand je n'ai sous mes yeux ou dans ma mémoire aucun exemple de causalité. De même, je ne sais plus ce que c'est que substance, phénomène, être, raison d'être, identité, loi, quand je cesse de me figurer quelque chose de réel, un fait ou un groupe de faits. Je ne conçois plus le triangle, si je ne me représente trois lignes qui se coupent; je ne conçois plus l'homme, si je n'ai la conscience empirique de

tel homme. L'idée s'évanouit, quand il n'existe plus d'image où je la retrouve, et si radicalement que je ne puis par aucun effort la faire revivre. En disparaissant de l'esprit, le concret emporte l'abstrait qu'il fonde, et la conscience reste *à blanc* ou ce qui revient au même en face d'un mot.

C'est, d'ailleurs, un fait dont on peut voir la raison, si l'on étudie le rapport que soutient l'idée soit avec l'image, soit avec la conscience. L'idée est une face du concret, vue dans le concret lui-même, inadéquate en un sens, mais identique au concret, à l'instant même où l'esprit l'isole et la saisit. J'ai sous la main un volume rouge où se trouvent quelques romans de Dickens. Si je considère la couleur de ce livre, il ne se produit pas une représentation intellectuelle à part, qui se détache de la réalité et se pose en dehors d'elle à l'état indépendant. Mon intelligence et ma vue portent sur un seul et même objet, la couleur inhérente au livre. Il n'y a qu'une différence dans l'exercice de ces deux facultés, c'est que mon intelligence choisissant sa région dans le rouge, ne le voit plus qu'en tant qu'il est telle couleur plutôt que telle autre, tandis que mon œil ne faisant que recevoir l'impression du dehors, saisit le rouge dans sa totalité concrète, avec ses contours et ses dimensions données. Et ce cas représente une loi de la conscience : quelque chose que je comprenne, il n'y a pas une notion qui subsiste dans l'intellect en dehors de la réalité, mais une ligne de

démarcation tracée par l'intellect dans la réalité. Ce qu'enferme cette ligne dans son contour : *voilà l'idée, voilà l'abstrait.* Mais parler ainsi, c'est dire que l'on ne conçoit que ce que l'on sent de quelque manière. La couleur n'est rien en dehors de toute couleur, le mouvement n'est rien en dehors de tout mouvement, l'étendue n'est rien en dehors de tout objet étendu. L'astronome ne peut observer une partie du ciel que si le ciel est visible ; de même l'intellect ne peut se choisir son point de vue dans le concret que si le concret est donné. L'idée est contemporaine de l'image. Elle naît avec elle, disparaît avec elle ; il en est comme de la lumière du soleil, qui se répand dans la nature au moment où cet astre se lève et fait place aux ténèbres quand il descend au-dessous de l'horison.

Si l'on ne croit pas à cette intime solidarité de l'idée et de l'image, c'est que les mots tendent dans notre conscience à se substituer aux choses. Lorsqu'un professeur a répété longtemps la même leçon, il n'a plus pour ainsi dire qu'à tendre le ressort de son esprit pour que tout se déroule dans l'ordre accoutumé. Les mots appellent les mots, et sous cette trame de paroles, il n'y a souvent qu'une somme assez mince d'idées clairement perçues. On peut donner une autre explication de cette illusion où l'on est parfois de comprendre sans recourir à la réalité. On croit penser l'être, la qualité, la quantité, la relation, le nombre et mille autres

choses de ce genre, en dehors de tout concret donné. Mais on n'observe pas que ces idées générales, qui semblent étrangères à l'expérience, sont de toutes nos idées les plus faciles à dériver de l'expérience. L'être est partout en nous et en dehors de nous ; il n'est donc pas surprenant qu'on en rencontre partout les caractères constitutifs.

Le rapport de l'idée et de l'image est essentiel. Partant, l'idée ne précède pas l'image, elle ne peut être antérieure à l'expérience. Étudions maintenant le rapport de l'idée à la conscience et voyons ce qu'on en peut déduire. L'idée, disons-nous, est abstraite ; c'est chose qui, prise en soi, n'a plus ni individualité, ni contours, ni dimensions ; or un mode de ce genre peut-il exister dans l'esprit antérieurement à tout travail de l'esprit ? On ne le conçoit pas. Quoiqu'en aient dit les averroïstes et après eux les penseurs de l'Allemagne, ma conscience rationnelle est aussi véritablement concrète, aussi complètement individuelle que les données mêmes de l'expérience. L'impersonnalité de la raison est une hypothèse dépourvue de fondement, qu'une métaphysique insouciante des faits a pu seule accréditer, qui s'évanouit comme un rêve sous le regard de la réflexion. De la moins noble de mes impressions je dis : *Je sens ;* au même titre et pour le même motif, du raisonnement le plus subtil et le plus élevé je dis : *Je pense.* Sous l'idée la plus générale aussi bien que sous la sensation la plus grossière, il y a

un même *Moi,* une même conscience. Je me sens vivre en contemplant les principes, comme en observant les faits. Mais, si ma concience rationnelle est au sens précis du terme une partie de moi-même et la partie la plus intime aussi bien que la plus noble, si ma conscience rationnelle n'enveloppe rien que d'individuel et de concret, comment comprendre que par elle-même, antérieurement à tout travail sur un objet donné, elle revête des modes vides de tout élément individuel et concret? Ne faut-il pas qu'une impression, aussi longtemps qu'elle se présente à l'état brut et comme en bloc, aussi longtemps qu'elle ne subit aucune espèce d'élaboration, ne faut-il pas qu'une impression qui n'est que reçue, suive la condition du sujet qui la reçoit, que si ce sujet est concret, elle soit aussi concrète, qu'elle ne soit pas encore une idée? C'est une question qui paraît ne pas souffrir de doute. Car un mode de l'individu n'est par lui-même que l'individu dans tel état, un mode du concret n'est par lui-même que le concret dans tel état, une impression faite sur la conscience, n'est que la conscience impressionnée. Par conséquent, tout pénètre en nous sous une forme déterminée, avec une intensité donnée, s'il s'agit de quantité discrète, avec des dimensions et des contours définis, s'il est question de quantité continue : et tout chemine ainsi dans la pensée, jusqu'à ce qu'une force nouvelle, sortie des profondeurs de la conscience, brise le faisceau de la réalité pour en faire jaillir à nu les propriétés qu'elle contient.

Ainsi, soit qu'on se contente de s'observer soi-même, soit que poussant son examen plus avant, on cherche ce qu'est l'idée à l'égard du phénomène empirique, puis à l'égard de la conscience, on trouve toujours que, pour la produire, il faut d'une part une donnée expérimentale et de l'autre une sorte de puissance *inventrice* qui l'y découvre. On trouve toujours que l'idée ne précède pas l'expérience, qu'elle n'est pas et ne peut être innée. L'innéisme de l'abstrait, que l'esprit à son éveil surprend en lui-même tout fait d'avance, est un vain songe.

III

Si, pour expliquer l'abstrait, en passe de la psychologie à la métaphysique, de l'innéisme des idées à l'intuition de Dieu lui-même, la question change de place, mais n'avance pas. Il s'agit toujours de savoir comment notre esprit s'élève de l'abstrait au concret, de l'individu à ce qui dépasse l'individu.

Nous voyons Dieu. La cause première de tout ce qu'il y a d'énergie en nous est aussi l'objet immédiat et perpétuel de notre pensée. Mais qu'est-ce que Dieu ? Il faut bien ou qu'il soit un simple idéal de l'esprit humain, une pure abstraction, comme l'a dit M. Vacherot, ou qu'il soit une réalité vivante et concrète. Si l'on opine pour la première hypothèse, si l'on fait de Dieu une abstraction, où est la réalité qui fonde

cette abstraction? Où est le substratum concret, en dehors duquel elle n'a plus de sens? Si Dieu au contraire est réalité, substance, individu, l'abstrait ne s'y trouve pas plus que dans le papier que je crayonne et la table qui supporte mes livres; ou, s'il s'y trouve, ce n'est qu'à l'état de puissance, à peu près comme l'étincelle dans les veines du silex. Pour l'en faire jaillir, il faut une élaboration d'une ordre spécial, dont une simple réceptivité nè peut nullement rendre compte, que le système de la vision en Dieu ne comprend pas dans ses données.

On répliquerait vainement à cette considération que Dieu porte en lui-même les archétypes de tous les êtres vivants et possibles, que ces archétypes ne dépendant encore d'aucun individu sont abstraits; car une pareille instance enveloppe des difficultés insolubles. Que sont en effet ces idées divines, d'après lesquelles tout se fait dans la nature? Des actes immanents de Dieu lui-même, des actes qui trouvent dans sa substance infinie leur terme aussi bien que leur principe et qui partant restent inaccessibles à toute conscience distincte de Dieu. Pour voir ces idées en elles-mêmes, ce ne serait pas assez d'assister au travail de la pensée divine, il faudrait penser par l'intelligence de Dieu, et nous saurions ainsi tout ce qu'il sait lui-même. Mais les bornes auxquelles se heurtent sans cesse et partout nos propres connaissances nous avertissent trop que c'est là une chimère, la plus vaine des chimères. Encore faut-il remarquer

que cette hypothèse extrême, une fois admise, la question resterait tout entière à résoudre. Il s'agirait toujours, en effet, de savoir comment notre intelligence, ainsi confondue et identifiée avec l'entendement divin, passe du concret à l'abstrait. Car c'est par une certaine opération de sa conscience que Dieu dégage l'abstrait de son individualité. Il ne le trouve pas tout fait en lui-même, il l'y découvre comme un aspect de la réalité. Avant toute opération de l'entendement, en Dieu comme en nous, il ne peut y avoir que de l'individuel et du concret.

C'est donc en vain qu'on passe de l'innéité des idées, à l'intuition de Dieu lui-même, pour expliquer la présence de l'abstrait. Quelque effort qu'on fasse, on finit toujours par se heurter à la même conclusion. L'abstrait ne peut être une chose donnée antérieurement à tout concret, à tout travail de la conscience sur le concret, il éclot en nous avec et dans l'image ; il ne se comprend que si l'on suppose d'une part que chaque être contient en dehors du fait de son existence une essence déterminée et de l'autre que l'esprit a la force de percevoir cette essence à l'état isolé, sans y comprendre les caractères individuels qui l'enveloppent, à peu près comme l'œil voit la couleur et la lumière et rien que cela dans des corps, qui ont d'ailleurs longueur, largeur, sonorité; l'abstrait ne peut être que la raison ou nature d'un être concret, trouvée dans le concret lui-même par l'intellect. Il n'est pas encore avant

l'acte qui le saisit, il n'est plus après cet acte; car alors il n'existe pas dans le concret dont il n'est qu'une face délimitée et vue par l'esprit. Il ne survit pas d'avantage dans la conscience où tout est réel, parce que tout y est actif et vivant. Grand nombre de théologiens pensent que, pour anéantir la créature, Dieu n'a qu'a supprimer le concours de sa toute-puissance. Tel est à peu près le rapport de l'abstrait avec l'intellect; il n'existe que sous l'influence illuminatrice de son regard.

CHAPITRE II

L'INNÉISME N'EXPLIQUE PAS L'UNIVERSEL

I

L'idée, avons-nous dit, est chose *abstraite*; elle présente un autre caractère plus surprenant peut-être et non moins essentiel. Je vois de ma fenêtre un mur blanc, au-delà duquel de grands arbres se balancent tristement au souffle d'un vent d'hiver. La blancheur de ce mur n'appartient qu'à lui, c'est un de ses modes; elle n'existe et ne peut exister qu'en lui. Mais que cette propriété devienne l'objet de mon intelligence, que je la considère à part et l'isole mentalement de son sujet, immédiatement elle revêt un aspect tout nouveau, d'un ordre absolument différent. Elle n'est plus la blancheur de ce mur, mais simplement la blancheur. Je la conçois comme réalisable dans un nombre indéfini de murs et même d'autres corps, dans tous les temps et tous les lieux. De particulière qu'elle était au début, la propriété que je considère devient *universelle*. Il en est ainsi de tout ce que je conçois. De quelque objet

que je prenne conscience, je trouve toujours dans le particulier quelque chose qui le dépasse de l'infini, qui peut exister dans un nombre aussi grand qu'on le voudra d'autres individus. Toute idée est marquée au coin de l'*universalité*. D'où provient ce caractère?

II

L'expérience n'enveloppe rien que de concret, et partant rien que d'individuel. Dès lors ne faut-il pas que l'universalité soit un concept inné de la raison, un mode essentiel de la conscience, qui est de sa nature vide de réalité, mais qui, lorsque nous connaissons, s'applique à la réalité ? Si de fait il en est ainsi, la question semble résolue par là-même ; la loi de notre intelligence est de tout percevoir sous la forme de l'universalité, comme c'est la loi de notre œil de tout voir sous la forme de la couleur, bien que dans les choses il n'y ait peut-être que du mouvement. Nous rapportons aux données de l'expérience l'universalité qu'elle ne contient pas, parce qu'en les saisissant, l'intelligence la leur communique. Le mode de l'entendement s'unit au phénomène empirique, se répand sur sa surface et dans toutes ses parties, et pénètre aussi loin que la conscience elle-même dont il est la forme inséparable. Ainsi se produit entre la donnée du dedans et la donnée du dehors une sorte d'*identification* qui nous jette dans

l'erreur et nous fait attribuer aux objets ce qui ne vient que de nous. Mais cette hypothèse, si ingénieuse qu'elle soit, rend-elle compte du fait qu'il s'agit d'interpréter? Explique-t-elle l'universel? Voilà ce qu'il faut rechercher avec soin et non plus à l'aide de principes métaphysiques, mais par l'observation intérieure, car le problème de la connaissance rationnelle est, avant tout, *psychologique*.

L'expérience, dit-on, n'enveloppe rien que de concret et de particulier; il faut donc que l'universel ait son origine dans l'entendement, soit partie constitutive de la conscience; mais où a-t-on vu qu'il est plus facile de situer l'universel dans la conscience que dans les choses? La conscience, comme nous l'avons remarqué à propos de l'abstrait, n'est-elle pas concrète, n'est-elle pas particulière au même titre et dans le même sens que les choses et ne faut-il pas par-là même qu'elle ne contienne aussi que du concret et du particulier? On suppose au fond même de l'esprit un principe caché d'une nature tout autre que ce qu'on connaît, et dont chacun jouit sans le savoir avec tous les autres individus. Mais qu'importe ici cette réalité profonde et lointaine; Qu'elle existe ou non, il reste toujours vrai qu'il s'agit de ce que je perçois et que ma conscience rationnelle, telle que je la perçois, considérée dans sa totalité vivante, n'a rien que d'individuel. Il reste toujours vrai, par conséquent, qu'on n'a pas plus de raison d'y mettre l'universel que

dans l'expérience, que transporter l'universel du dehors au dedans, c'est changer la place de la question, non la résoudre.

Mais ce n'est là qu'une preuve *ad hominem*. Abordons le problème. On peut remarquer d'abord que l'universalité ne se combine pas dans la conscience avec l'image ou phénomène empirique. Elle ne s'unit pas à l'expérience brute. Entre la conscience rationnelle d'une part et de l'autre le concret donné, il y a la notion générale du concret, l'idée, l'abstrait. C'est dans ce dernier élément que je vois l'universalité, c'est à ce dernier élément qu'elle se rattache. Soit une figure géométrique, par exemple, un carré d'un mètre de côté ; si j'observe ce qui se passe en moi-même au moment où je le considère, j'y remarque d'abord un acte de ma conscience par lequel je perçois le carré donné, puis la représentation même de ce carré, mais de plus et entre ces deux termes, l'idée, la notion abstraite du carré. C'est de ce point que jaillit l'universalité, c'est de là qu'elle dérive ; elle est une propriété et comme une face de l'abstrait ; elle est chose abstraite. Dès lors, nous devons en dire tout ce que nous avons déjà dit de l'abstrait lui-même. L'universalité ne se trouve toute faite ni dans la pensée, ni dans les choses ; elle ne précède point l'expérience ; elle n'est pas et ne peut être innée. Il faut, pour en expliquer l'apparition, une réalité donnée, la conscience, mais aussi quelque chose de plus, un principe d'un ordre spé-

cial, essentiellement actif, capable de discerner et de considérer à part les différents aspects de la réalité. Aussi longtemps qu'on n'a pas recours à ce troisième terme, on ne fait que piétiner sur place.

Poursuivons notre analyse. Etudions encore le lien qui dans la conscience rattache l'idée à l'universalité. Quand je conçois ce qu'est le cercle, l'universalité qui s'y rattache n'est plus un mode, mais un objet de ma conscience. Je l'appréhende au même titre que la nature du cercle, et partant je puis observer comment elle se rapporte à l'idée dont elle dépend. Or, si je dirige mon attention dans ce sens, ce que je remarque d'abord, c'est que l'universalité n'est point une forme inhérente à ma conscience et par laquelle je suis contraint de regarder, comme un homme qui souffre de la jaunisse est condamné par sa maladie à tout voir en jaune. Il ne tient qu'à moi de laisser là l'universalité, de fermer sur ce point les yeux de mon esprit, pour ne plus considérer que la nature même du cercle, pour examiner le cercle en tant qu'il diffère du triangle ou de telle autre figure. L'idée du cercle et son caractère général ne sont point deux objets que je perçois l'un sous l'autre, ce sont deux objets que je saisis sur le même plan et l'un à côté de l'autre. Voilà un premier fait et qui démontre clairement que l'universalité ne joue pas pour l'entendement un rôle analogue à celui d'un verre coloré.

Si l'on donne un autre sens aux formes innées, si l'on admet que de l'union de la conscience rationnelle

et de l'image jaillit un seul et même objet où l'universalité se présente sur une même ligne que l'idée elle-même, on ne réussit pas mieux à supprimer la vrai difficulté ; car alors on va se heurter contre un autre fait. Non seulement je perçois ce que j'appellerais le *site respectif* de l'idée et de l'universalité, mais encore je saisis la nature intime de leur rapport ; or ce rapport est essentiel et ne s'explique pas par une forme qui vient de je ne sais quelle région de la conscience s'ajuster à la donnée empirique. Mais ce point est d'une importance capitale. Il touche, si nous ne nous abusons, au nœud du problème. Essayons de le mettre en lumière.

Il n'en est pas des idées comme de ces images sensibles qui se déroulent sous le regard de ma conscience dans un ordre dont je ne puis savoir le pourquoi. Si mes idées ne sont pas toujours présentes à mon esprit, du moins, quand elle m'apparaissent, j'en perçois la liaison. Non seulement je les vois en elles-mêmes, mais encore je connais ce qui les rattache l'une à l'autre et dans chacune d'elles ce qui fait de ses propriétés un indestructible faisceau. Je saisis en particulier qu'entre une idée donnée et l'universalité il existe un rapport qui a toujours été et qui sera toujours, qui ne peut pas ne pas être, un rapport d'une absolue nécessité. je puis ne pas conce voir la conférence ; mais si je viens à la concevoir, je ne puis pas plus en exclure l'universalité que l'égalité de tous ses rayons ; et il en est ainsi de toutes mes idées,

depuis celle du phénomène le plus fugitif jusqu'à celle de la substance éternelle qui produit l'univers. Imaginez un éclair à peine sensible dans une nuit profonde. Il faudra que cet éclair implique une essence qui le fait être ce qu'il est, que cette essence enveloppe à son tour une certaine aptitude à se réaliser de rechef, qu'elle soit possible. Et, si une fois on la suppose possible, il faudra qu'elle le soit éternellement, qu'elle ne puisse cesser de l'être. L'universalité tient à l'essence de l'idée. Ou l'on y voit ce caractère ou ce n'est pas elle. Que l'on croie tant que l'on voudra aux apparences; c'est là un fait dont on ne peut affaiblir la lumière; je le perçois et de ce site de la conscience d'ou je vois sans rien mettre de moi-même dans ce que je vois, à cette étape de la pensée où la forme elle-même s'est convertie en objet. J'en ai l'intuition rationnelle, je ne le puis pas plus nier qu'on ne nie la lumière quand on regarde le soleil en plein midi. Partant, il est bien tel que je le saisis. Il est véritable en soi, pour toutes les intelligences, dans tous les temps, en tous les lieux, que l'idée est universelle, qu'elle ne peut pas ne pas l'être. Si la philosophie a parfois soulevé des doutes sur ce point fondamental, c'est que la méthode a fait défaut, c'est qu'on a révé au lieu d'observer, qu'on a voulu plier aux exigences des systèmes les données les plus claires de l'expérience.

Mais qu'arrive-t-il, si l'on admet que l'universalité est une forme innée de la conscience? L'absolue né-

cessité du rapport que soutient l'idée avec ce caractère, change de nature et ne s'explique plus. Qu'est-ce en effet que cette nécessité que l'esprit tient pour ainsi dire toute prête d'avance pour l'appliquer à l'expérience et la réduire à l'unité? Du moment qu'on ne met dans la conscience aucun pouvoir d'élaborer le réel, du moment que l'entendement n'est qu'une puissance d'informer la donnée empirique, il faut bien, quelque notion qu'on s'en fasse, que n'étant que le mode à l'état brut d'un être vivant, cette nécessité n'ait rien par elle-même que de concret, de physique, d'individuel. Mais si le lien qui groupe l'idée et l'universalité n'est que du concret, si ce n'est qu'une sorte d'énergie mentale, qu'on le fasse aussi résistant qu'on le voudra, plus indivisible que le diamant lui-même, qu'on le place aussi avant qu'il plaira dans les mystérieuses profondeurs de la conscience, afin de ne plus avoir à s'expliquer clairement sur sa nature ; il restera toujours possible de concevoir une force capable de le rompre, il ne sera pas d'une absolue nécessité ; il constituera une relation de fait, rien de plus.

Si, après avoir étudié la nature du lieu qui rattache l'idée à l'universalité, on vient à considérer comment ce lieu s'applique à ses deux termes, l'hypothèse innéiste n'est pas plus heureuse. Elle n'explique pas avec plus de bonheur l'absolue nécessité dont nous avons déjà constaté la présence. Pour mettre en lumière ce vice fondamental, procédons avec ordre.

Établissons d'abord un fait, c'est que de quelque manière qu'une forme *a priori* puisse unir dans la conscience l'idée à l'universalité, elle ne constituera jamais qu'une soudure empirique, une sorte de liaison fortuite. Je me promène dans une longue et fraiche allée et je remarque à mes côtés un majestueux platane au tronc séculaire, aux branches noueuses et chargées d'un épais feuillage. Maintenant que je vois cet arbre et que j'en ai l'idée, je perçois dans cette idée quelque chose d'universel et de nécesaire. Puisque ce platane existe, il peut exister encore : il est réalisable à l'infini, il ne peut pas ne pas l'être. Comment s'accomplit ce phénomène d'après l'innéisme Kantien? tout d'abord, l'universalité ne jaillit pas du sein même de la notion abstraite ; c'est un concept d'une origine différente, qui vient s'y ajouter du dehors et ne peut par lui-même former avec elle qu'une liaison de fait. Il y a eu un temps où je ne voyais pas le platane en question, où n'existait pas par conséquent l'union que je constate entre sa notion abstraite et l'universalité. Il y a eu un temps où ces deux éléments d'origine distincte étaient séparés l'un de l'autre, étrangers l'un à l'autre, bien que faits pour se fondre dans un même acte de conscience. L'un résidait dans l'esprit et probablement à l'état de simple puissance; l'autre, la notion abstraite, ne portait pas même encore le nom de phénomène. Et cette union toute d'aventure ne doit pas durer toujours. Bientôt, je vais regagner ma maison; je ne penserai plus à

mon beau platane et dès lors la notion que j'en ai et l'universalité se sépareront de nouveau, l'une disparaîtra dans le fond de l'esprit, l'autre dans l'ample sein de l'insondable nature. Evidemment, il n'y a rien dans un tel rapport que d'accidentel et de momentané : c'est la rencontre au soleil de la conscience de deux éléments venus de points divers.

Faudrait-il donc faire appel au concept de la nécessité et supposer que c'est en vertu de ce concept que se forme dans la conscience l'union de l'idée à l'universalité ? Mais cette solution n'est pas plus heureuse que la précédente, et pour le même motif. Dans cette hypothèse en effet, la nécessité, aussi bien que l'universalité, vient d'une autre source que l'idée à laquelle elle se rattache. Avant mon acte intellectuel, elle en était séparée ; après mon acte intellectuel, elle le sera de rechef. Elle ne soutient pas plus de rapport absolu avec la notion du platane dont j'ai l'intuition sensible que l'idée de la circonférence et celle du carré n'en soutiennent dans ma conscience, par le fait même que je pense ces deux choses en même temps et l'une à côté de l'autre. Ainsi, le concept inné de la nécessité n'est d'aucun secours pour expliquer la liaison absolue que la conscience perçoit entre l'idée et l'universalité ; si cette liaison n'est qu'accidentelle et momentanée avant l'intervention de la nécessité, il faut qu'elle le soit encore après. Sur ce point on ne peut élever aucun doute.

Un autre point non moins incontestable, c'est que,

si l'intervention d'une forme *a priori* entre l'idée et l'universalité n'aboutit qu'à une liaison de fait, il est impossible que la conscience y saisisse un rapport nécessaire, un enveloppement logique; une illusion si fondamentale, qui résiderait à la base même de l'édifice de la connaissance, révolte le bon sens; on prévoit avant tout examen qu'elle ne doit être qu'un triste rêve. Si elle existe, c'est le mauvais génie qui triomphe. Tout est mensonge dans la conscience. Nous sommes faits pour la vérité et condamnés pour toujours et nécessairement à l'erreur. L'anomalie la plus profonde, l'antinomie la plus radicale subsiste dans la partie la plus noble de l'homme, qu'on appelle à juste titre le roi de la nature, tandis que partout autour de nous, jusques chez le ver qui rampe dans la fange, la science va toujours constatant l'adaptation au moins relative de l'instinct à son but, de l'organe à sa fonction. C'est là une conséquence monstrueuse, qui ne peut nullement trouver place dans les lois de l'esprit. Si l'harmonie existe quelque part, c'est dans l'intelligence qui fait partout l'harmonie. De plus, si l'on envisage la question en elle même, il suffit de la bien poser pour la résoudre. Il se s'agit pas ici de savoir si l'idée est un symbole de la réalité, si même elle a quelque part un corrélatif dans la réalité. Nous examinons seulement ce qu'implique l'idée comme représentation mentale, comme donnée logique, en tant que résultat perçu. Et dans l'idée ainsi considérée, nous ne

nous occupons pas des propriétés spéciales qu'elle peut avoir en tant qu'elle représente telle chose, un triangle ou un cercle, par exemple, mais seulement de son rapport avec l'universalité. Nous parlons de ce qu'il y a de plus général et partant de plus simple dans nos concepts, de ce qui reste toujours présent à la conscience dans tout ce que nous connaissons. Enfin, puisque nous supposons que les formes *a priori* sont en fonction, déjà fondues avec la donnée empirique, nous regardons de ce site de la pensée, où l'esprit ne mêle plus rien de lui-même à ce qu'il connaît, où son rôle se borne à saisir l'objet donné. Or, que dans de telles conditions je puisse voir perpétuellement un rapport absolu où il n'y a de fait qu'une liaison empirique, un enveloppement essentiel où il n'y a de fait que la contiguïté de deux représentations, la nécessité où il n'y a de fait que la contingence, que je puisse dans toutes mes opérations intellectuelles confondre deux choses si clairement et si essentiellement distinctes, c'est une supposition qui ne présente aucun sens, qui ne se conçoit pas. Affirmer que nous sommes victimes d'une semblable illusion, c'est dire que la nature nous a faits de manière à voir blanc ce qui est noir et rond ce qui est carré, c'est soutenir, pour sauver un système, que la contradiction est le fond de l'entendement humain.

Ainsi, de quelque manière qu'on prenne la question, l'innéité d'une forme toute faite d'avance ou du moins passant avec la conscience de la puissance à

l'acte, n'explique pas l'universel. L'universel relève de l'idée; ce n'est qu'une face de l'abstrait. Si l'on en fait une forme innée, il faut qu'étant mode à l'état brut d'un sujet concret, il soit aussi concret. L'universel se place en face de la conscience sur la même ligne que l'idée; si l'on en fait une forme innée, il faut qu'il s'interpose entre la conscience et l'idée. L'universel jaillit du sein même de l'idée; il est impliqué dans son concept et l'on imagine aucune hypothèse, aucun temps, aucun lieu où il puisse s'en séparer. Si l'on en fait une forme innée, il n'a plus avec l'idée qu'un rapport empirique. L'innéisme n'explique ni le caractère abstrait de l'universel, ni sa place dans la conscience, ni sa liaison essentielle et nécessaire avec l'idée. C'est qu'en effet ce système n'est qu'une sorte de mécanisme mental, et il faut pour passer du concret à l'abstrait, du particulier au général, faire intervenir un autre genre de spontanéité que celle dont le rôle se borne à l'application de formes inertes. Il faut qu'il y ait quelque part dans la conscience une activité plus véritable et d'un autre ordre, capable d'élaborer la donnée empirique, de mettre à nu la nature qu'elle contient et les rapports nécessaires qu'enveloppe cette nature : il faut, pour former l'universel, qu'il existe un intellect actif.

III

On aboutit à la même conclusion, si l'on se rabat sur la vision en Dieu. Ce système, de quelque façon qu'on l'entende, est sujet à la plupart des critiques que nous avons déjà faites. Nous voyons l'universel en Dieu ; mais de quelle manière ? Est-ce en tant que nous avons l'intuition des idées divines elles-mêmes ? Mais les idées divines sont de l'abstrait ; or, nous croyons l'avoir établi, en Dieu comme chez les autres êtres, l'abstrait n'est quelque chose que pour celui qui l'y pense. Il n'existe que si on le dégage de sa réalité concrète. Pour l'y voir, il faut l'y faire ; et celui-là seul le voit qui l'y fait. Dieu lui-même ne peut le connaître dans sa propre substance qu'à cette condition.

Dira-t-on que Dieu, étant cause unique de toutes choses, est par là même *universel,* que demeurant toujours essentiellement uni à ce qu'il crée et se trouvant plus présent en nous que nous-mêmes, il mêle nécessairement quelque chose de son être à chacune de nos représentations et leur communique ainsi l'universalité qu'elles n'ont pas d'elles-mêmes. Fera-t-on de Dieu la forme de la pensée humaine ? Mais alors on retombe dans la difficulté fondamentale que présente l'innéisme kantien. Dans cette hypothèse, en effet, comme dans le système des Kant, l'universel

est un mode essentiel de la conscience ; il vient d'une autre source que l'idée elle-même, il s'y ajoute au lieu d'en sortir ; il n'est pour nos représentations qu'un élément d'emprunt. Toute la différence entre les deux théories, c'est que dans l'une on se contente d'affirmer qu'il y a des formes, tandis que dans l'autre on remonte de la conscience à ce qu'on croît être leur cause métaphysique. Dès lors on peut objecter à la vision en Dieu, comme à l'innéisme de Kant, qu'elle n'explique pas l'absolue nécessité du rapport que l'universel soutient avec l'idée, qu'elle suppose simple compénétration où il y a de fait dérivation logique, union où il y a de fait identité.

De plus, cette forme divine de la conscience, cet élément rapporté de nos représentations n'a pas d'analogie avec l'universalité de l'idée. L'universalité de l'idée consiste en ce que la nature d'un objet donné, considérée en soi, se puisse réaliser dans une série indéfinie d'individus ; elle exclut donc le fait de l'existence. Si elle existait, elle ne serait plus apte à se réaliser ; elle ne serait plus l'universalité. Il en va tout autrement de ce rayon divin qui se mêlerait à tous nos actes intellectuels et ne serait autre chose que Dieu lui-même. Qu'est-ce en effet que Dieu pour les philosophes dont nous parlons ? Il faut bien qu'il soit quelque chose de plus qu'un mode de la conscience, il existe, c'est un individu. Son universalité ne consiste pas, par conséquent, comme celle de l'idée, dans une éternelle aptitude à se réaliser autant de fois qu'on le

voudra, mais dans une éternelle possession de l'être ; c'est l'effusion toujours et partout réelle à travers la nature entière d'une seule et même énergie, essentiellement concrète, essentiellement agissante, essentiellement individuelle. Si de fait cette énergie est présente de quelque manière à notre entendement, on peut y voir l'universel aussi bien qu'ailleurs, mais à condition de l'y découvrir, de l'y produire en l'isolant. Quand on a mis l'universel en Dieu, il est encore à faire. L'innéisme métaphysique n'est pas plus heureux que l'innéisme psychologique.

Nous avons dû, pour arriver à cette conclusion, passer par toute une série de considérations, qu'on jugera peut-être un peu trop subtiles et trop abstraites. Mais comment éviter la subtilité, quand on touche au problème de la connaissance, qui a fait le tourment des penseurs modernes, et sur lequel se sont accumulés tant de travaux à la fois patients et profonds ? Comment échapper aux abstractions, quand il s'agit de l'abstrait lui-même, quand on est contraint de s'établir au sommet de l'entendement humain où l'imagination n'a plus droit d'hospitalité, où la réalité pénètre à l'état de dissection, où l'on ne trouve plus de vie que dans l'acte conscient? En lisant certaines pages de la métaphysique d'Aristote, on est tenté parfois de s'indigner qu'un si grand esprit s'amuse à nous faire observer des pointes d'aiguille. Mais on comprend bien vite le sens de ces efforts puérils en apparence, si l'on remarque le caractère de la société qu'il avait

à convaincre, si l'on considère le degré de pénétration auquel un Zénon s'était élevé avant lui. Il fallait toutes ces fouilles lentes et scrupuleuses à travers la pensée et les choses, pour découvrir et fonder cette théorie vaste et profonde, dont l'humanité vit depuis deux mille ans. C'est une entreprise d'une difficulté analogue, qu'on se voit obligé de tenter aujourd'hui, quand il s'agit de la formation de nos idées. On ne peut plus parler de cette question, comme on le faisait au moyen âge; car on connaît mieux le ciel de l'âme qu'on ne le connaissait alors. Voilà trois siècles qu'on rassemble sur le rapport du sujet et de l'objet des études de plus en plus pénétrantes. On a le devoir ou de ne pas toucher à la matière ou de porter plus avant le tranchant de l'analyse.

CHAPITRE III

L'INNÉISME N'EXPLIQUE PAS LE NÉCESSAIRE

I

Nous avons vu que l'idée est abstraite et universelle. Elle implique aussi la nécessité. Soit le triangle, par exemple. Il a toujours été supposable, il le sera toujours. Si tout ce qui existe venait à rentrer dans le néant, le triangle serait encore supposable ; il ne peut un seul instant cesser de l'être. Et cette nécessité radicale, absolue en un sens, ne se rencontre pas seulement dans nos concepts qui enveloppent l'étendue. Un son, une volition, une pensée sont nécessaires au même titre et de la même manière que la ligne ou le plan. Du moment que ces phénomènes se sont une fois réalisés, ils sont éternellement réalisables ; il se trouve dans chacune de nos idées un élément primordial, une sorte de résidu logique, que le creuset de la plus puissante analyse ne peut par aucun moyen réduire à la contingence. De même qu'il y a pour la cause première impossibilité de ne pas être, il y a pour nos idées impossibilité de ne

pouvoir plus être. La nécessité est au fond de l'esprit comme au fond de la nature.

Outre leur nécessité *intrinsèque*, nos idées ont une nécessité de *rapport*. Je ne puis comprendre ce qui commence sans supposer une énergie qui le fasse commencer. Un phénomène quelconque de la conscience ou du monde extérieur n'est expliqué pour moi, ne devient intelligible, qu'autant que je lui trouve une cause ; et si je n'en puis trouver, je ne laisse pas de conclure d'avance qu'il doit en avoir une. Le concept de la pyramide enveloppe des plans, des lignes, des angles, des points et tout un groupe de propriétés, où je remarque une éternelle et immuable connexion. Quand une fois j'ai compris ce qu'est le cercle, je ne saisis plus que la série des corollaires qui découlent de sa notion, puisse jamais varier. Je vois entre nombre de mes idées une liaison qui ne dépend ni des temps, ni des lieux, qui n'a pas commencé et ne finira pas. Dans le rapport de mes représentations, aussi bien que dans mes représentations elles-mêmes, je découvre à côté de ce qui est ce qui ne peut pas ne pas être.

Qu'est-ce que cette nécessité qui fait le fond de chacune de nos idées? Qu'est-ce que cette nécessité qui lie nos idées entre elles ? Faut-il y voir une catégorie de l'entendement, vide par elle-même de toute réalité, mais qui se mêlant à la réalité, la change de ce qui est en ce qui doit être ? Ou bien faut-il en chercher le fondement dans Dieu lui-même « seul

« éternellement subsistant, éternellement la vérité « même? »

II

Parlons d'abord de ce que nous appelons nécessité *intrinsèque*. Un peu plus haut, nous avons établi les trois points suivants : 1° entre l'idée et l'universalité nous percevons un rapport absolu ; 2° si nous percevons ce rapport, c'est qu'il existe. Il ne se peut pas que, lorsqu'il s'agit de simples représentations et qu'il n'y a plus dans la conscience que l'acte qui perçoit d'une part et de l'autre l'objet perçu, il ne se peut pas qu'à ce moment de la pensée où l'esprit ne mêle plus rien de lui-même à ce qu'il connaît, nous voyions perpétuellement et dans toutes nos opérations intellectuelles une connexion nécessaire où il n'y a de fait que contiguïté, une identité où il n'y a de fait que mélange; 3° ce rapport absolu que nous remarquons entre l'idée et l'universalité ne subsiste plus, si l'universalité ne jaillit pas de l'essence même de l'idée, si elle ne fait que s'y ajouter en vertu d'un lien imposé par la conscience ; car alors tout se ramène à une simple fusion d'éléments hétérogènes, à une sorte de soudure empirique. Mais formuler un tel raisonnement, c'est démontrer du même coup que l'innéisme n'explique pas la nécessité intrinsèque de l'idée. A quoi se réduit-elle, en effet?

à ce que toute idée soit nécessairement supposable, c'est-à-dire nécessairement réalisable, nécessairement universelle, à ce qu'il y ait entre l'idée et l'universalité, non plus un rapport de fait, mais un rapport absolu.

Est-on plus heureux, si l'on essaie de fonder en Dieu lui-même la nécessité intrinséque de l'idée? De grands maîtres ont cru que le problème n'a pas d'autre solution; c'est la pensée que Leibnitz a formulée dans un passage remarquable de ses essais sur l'entendement humain : « Où seraient ces idées, dit-il, « si aucun esprit n'existait et que deviendrait alors le « fondement réel de cette certitude des vérités éter- » nelles? Cela nous mène enfin au dernier fondement « des vérités, savoir, à cet esprit suprême et universel, « qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, « à dire vrai, est la région des vérités éternelles, comme « saint Augustin l'a reconnu et l'exprime d'une ma- « nière assez vive. Et afin qu'on ne pense pas qu'il « n'est pas nécessaire d'y recourir, il faut considé- « rer que ces vérités nécessaires contiennent la « raison déterminante et le principe régulatif des « existences mêmes et en un mot des lois de l'uni- « vers. Ainsi ces vérités nécessaires étant antérieures « aux existences des êtres contingents, il faut bien « qu'elles soient fondées dans l'existence d'une subs- « tance nécessaire. C'est là où je trouve l'original des « idées et des vérités qui sont gravées dans nos âmes, « non pas en forme de propositions, mais comme des

« sources dont l'application et les occasions feraient « naître des énonciations actuelles [1]. » Et cependant, si l'on y regarde de plus près, si l'on s'observe soi-même avant d'en appeler à la métaphysique, il devient difficile de partager ce sentiment.

D'où vient la nécessité de l'idée? Est-ce de l'idée elle-même ou d'une autre source? Voilà ce qu'il faut d'abord examiner. Or ce point ne paraît pas douteux. La nécessité est comprise dans l'idée, comme la partie dans son tout, elle n'est autre chose que la manière dont l'universalité se rapporte à l'idée. L'idée est universelle de sa nature, par le fait même qu'elle est pensée; elle l'est donc toujours. Elle ne peut pas ne pas l'être; et encore une fois, voilà son genre de nécessité. Ce caractère ne lui vient pas du dehors. Elle ne l'a pas d'emprunt; elle l'enveloppe dans sa propre essence.

Dès lors, comment Dieu pourrait-il servir de fondement à l'idée? Comment serait-il lui-même un caractère qu'elle porte en soi, qu'elle enferme dans son contenu? Dieu ne peut être ni une idée, ni le caractère d'une idée. C'est la cause éternelle et toujours agissante, essentiellement concrète, qui produit le monde. Son existence est au delà de l'idée comme la nôtre est en deça : elle est, bien qu'immuable, aussi distincte de l'idée que notre individualité changeante ; Elle ne lui communique pas plus sa nécessité que nous notre

1. Nouv. essais. L. IV, c. XI.

contingence. Tout cela nous semble d'autant plus vrai, que la nécessité de l'existence de Dieu, étant d'ordre concret, ne présente aucune ressemblance avec la nécessité tout abstraite et toute logique de l'idée. Dieu est un acte éternel ; l'idée n'est qu'une simple aptitude à *s'actualiser*. Chercher dans l'être infini le fondement de l'idée, c'est commettre l'erreur des chinois, qui, ne s'expliquant pas comment la terre peut rester en équilibre dans l'espace, la supposaient appuyée sur le dos de quatre éléphants que portait à son tour une immense tortue.

Sur ce point important, Platon suivait plus rigoureusement les lois de la logique que la plupart des philosophes du XVIIe siècle : il reconnaissait aux idées un caractère absolu de nécessité et leur accordait en conséquence une existence séparée ; de fait, il faut aller jusques-là, si la nécessité des idées n'est point hypothétique par quelque endroit ; dans ce cas elles se suffisent, et c'est le platonisme qui a raison.

III

De la nécessité *intrinsèque* passons à la nécessité de *rapport*. Nous remarquons entre certaines idées une liaison qui ne peut pas ne pas être. Comment se forme cette liaison ? Est-elle dans l'essence même des choses ? Ou bien la nécessité est-elle, comme l'a dit Kant, un concept *a priori*, qui vient du fond de la conscience

s'ajuster aux données empiriques et faire ainsi de ce qui n'est qu'un rapport empirique un rapport absolu? Y a-t-il dans l'intellect au-dessous de la faculté de *voir* un pouvoir *de lier?* La question est de la plus haute importance. Si l'homme ne vit pas enfermé dans le présent, comme le reste des animaux, si du regard de sa pensée il embrasse à la fois le passé et l'avenir et conquiert par là même sur la nature une sorte d'empire toujours croissant, si son esprit peut d'une certaine manière percer le voile des phénomènes et deviner dans l'au-delà celui qui meut tout avec ordre et harmonie, c'est qu'il est à même de découvrir dans les faits les lois des faits, c'est qu'il est capable de formuler des jugements marqués au double coin de l'universalité et de la nécessité. Or ces jugements eux-mêmes se fondent uniquement sur le rapport qui en unit les termes abstraits, *sur la liaison des idées*. Là est la base de toute science. Donnons donc au sujet la plus grande attention.

Il est facile d'observer des cas où la liaison des idées tient à la nature même des choses, se ramène à l'évidence, présente en d'autres termes un caractère analytique. Quand j'affirme de l'homme que c'est un être raisonnable, je vois clairement pourquoi j'énonce un tel jugement. Je ne fais que tirer d'un concept ce que j'y ai mis par définition, ce qui s'y trouve par hypothèse. Si l'on lie vingt globules dans un sac, il faut bien que, lorsqu'on rouvre le sac pour la première fois, on y trouve encore vingt globules.

Mais il n'y a là qu'une pure tautologie. De tels jugements n'apprennent rien. Il en est d'autres, et ce sont les seuls importants, où l'on va d'une idée donnée à une idée d'abord inaperçue, qui partant sont de véritables conquêtes sur l'inconnu, qui élargissent le champ de la connaissance humaine. Comment s'effectue ce passage de ce qu'on sait déjà à ce qu'on ne sait pas encore? En quoi consiste ce lien logique en vertu duquel deux idées se tiennent sans se confondre, qui nous conduit nécessairement de l'une à l'autre, mais sans nous révéler la seconde par le fait même que nous connaissons la première? Si A enveloppe B, ne faut-il pas que j'embrasse ces deux termes dans une même intuition, que je les connaisse du même coup? Et si A n'enveloppe pas B, comment vais-je de l'un à l'autre? Ne faut-il pas que le lien qui les rattache entre eux, leur soit extérieur? Mais si le lien, qui groupe nos idées est extérieur à nos idées, d'où viendra-t-il sinon de la conscience qui les connaît?

Toutefois, cette théorie explique-t-elle la nécessité que nous avons posée en fait? A-ton démontré qu'une forme *a priori* puisse établir un rapport nécessaire entre deux phénomènes qui n'ont par eux-mêmes qu'un rapport empirique? Bien plus, est-ce là chose démontrable?

Nos concepts *mathématiques,* a-t-on dit, n'ont pas par eux-mêmes de liaison nécessaire; cette liaison leur vient uniquement de l'espace où nous les construisons. La solution paraît simple; mais l'a-t-on prouvée?

Tout d'abord, de quel espace veut-on parler? On a toujours distingué le concept de l'espace et l'espace lui-même, l'espace possible et l'espace réel. Mais évidemment, ce n'est pas de l'espace possible que nous parlent les innéistes. Ils ont en vue cette étoffe immense qui explique les situations des corps; ils ont en vue l'espace réel. C'est donc cet espace qui doit être nécessaire. L'est-il de fait?

Je n'éprouve pour ma part aucune difficulté sérieuse à supposer au moins par un effort de mon entendement qu'il n'y a plus d'espace, que tous les corps ont disparu et que le vide absolu leur a succédé. Il se peut que l'espace ne soit qu'un ensemble d'actions *ad extra,* et dans ce cas, il s'anéantit avec les corps qui en sont le principe. Mais supposons que l'espace réel soit distinct des corps qui s'y situent, rien ne me dit qu'il soit nécessaire; je ne vois toujours de nécessaire dans l'espace que sa possibilité. En définitive, si l'on a parlé si longtemps de la nécessité de l'espace, c'est qu'on a confondu l'idéal et le réel. Je puis toujours concevoir une étendue au delà d'une étendue donnée. L'espace est réalisable à l'indéfini; il l'est nécessairement. Voilà ce qui paraît inconstestable; mais il en est ainsi du phénomène le plus fugitif. Une pensée qui nous traverse l'esprit, un désir que nous rejetons dès qu'il nous est venu, sont toujours et nécessairement réalisables, par le fait même qu'ils se sont une fois produits, et l'on n'en conclut pas qu'ils existent et nécessairement. On ne peut inférer plus justement de

la nécessité de l'espace possible la nécessité de l'espace réel.

Ajoutons que, lorsque nous pensons à l'espace, nous sommes assez naturellement victimes d'une autre illusion. Au delà des mondes existants nous concevons la possibilité de placer d'autres mondes. Cette possibilité est indéfinie; elle ne peut disparaître un seul instant; elle est nécessaire et semble exiger l'existence d'un espace également nécessaire, où se situent les Mondes que nous imaginons. Mais qu'on y regarde de près, la possibilité de créer des corps à l'indéfini n'est autre chose que la possibilité pour ces mêmes corps de prendre des positions respectives, c'est-à-dire l'absence de tout obstacle, le vide absolu. Si nous y voyons quelque chose de plus, c'est que, ne pouvant concevoir le néant, nous y projetons notre être et l'emplissons pour ainsi dire de l'étoffe de notre propre imagination.

Mais qu'on admette, si l'on veut, que l'espace réel soit nécessaire. Aura-t-on par là même expliqué nos concepts *mathématiques?* Nullement. La nécessité de l'espace est tout à la fois distincte et différente de la nécessité des concepts *mathématiques*. La première est inhérente à l'existence d'une réalité; la seconde aux modes de cette même réalité. La première est un fait absolu; la seconde consiste dans un rapport. L'une est d'ordre concret, l'autre d'ordre logique et abstrait. Entre la nécessité de l'espace réel et celle des concepts *mathématiques* il n'y a de commun que le nom.

En serait-il de la nécessité de l'espace, comme de la nécessité de Dieu lui-même qui se répand dans tout son être et pénètre jusqu'à ses idées et ses actes? La nécessité de l'espace se communiquerait-elle aux intuitions sensibles qui n'en sont que des modes, pour donner à leurs parties et aux rapports de leurs parties une sorte d'immutabilité? Mais l'expérience contredit manifestement cette hypothèse. Il suffit de se regarder vivre un instant pour remarquer que nos représentations, telles qu'elles sont reçues par la sensibilité et telles qu'elles s'y coordonnent, ne contiennent rien d'absolument fixe. Nos représentations sensibles, telles que le regard de la réflexion les surprend en nous, n'ont rien que de changeant et de passager soit dans leurs éléments soit dans les relations réciproques de ces mêmes éléments. Impossible, à moins d'avoir pris parti pour une hypothèse, d'y découvrir quelque apparence d'immutabilité. Non seulement nos intuitions sensibles sont variables par nature, mais encore je les puis faire varier moi-même. L'espace est une étoffe maniable au gré de ma volonté. J'y trace d'abord un cercle, par exemple. Puis il ne tient qu'à moi de transformer cette figure en triangle, en carré ou en telle autre figure. Je change à ma guise les parties et les relations réciproques des parties de l'espace.

D'ailleurs, imaginons pour un instant que cette immutabilité des constructions mathématiques soit un fait; elle n'expliquerait pas la nécessité des con-

cepts du même ordre. Par elle-même en effet, antérieurement à toute élaboration de l'intellect, cette immutabilité est d'ordre concret ; or la nécessité d'un concept quelconque présente un autre caractère. Elle ne peut-être qu'une face de l'universalité, quelque chose d'abstrait. De plus, que serait cette immutabilité dont nous parlons ? Une sorte de juxtaposition nécessaire de deux éléments. Il y a quelque chose de différent dans le rapport de deux concepts mathématiques. Ils ne sont pas présents l'un à l'autre en vertu d'un troisième principe, mais directement liés et cette liaison elle-même consiste dans une sorte de dérivation. C'est de la notion même du cercle, non d'ailleurs, que je vois émaner d'abord l'universalité et la nécessité, puis toute cette série de propriétés et de corollaires qui s'y rattachent. Je n'ai qu'à observer un instant pour me rendre compte de ce fait.

On n'a pas établi qu'une forme *a priori* puisse expliquer la connexion nécessaire des concepts mathématiques. A-t-on mieux réussi par le même expédient à interpréter le rapport de l'effet à sa cause, le principe de causalité ? Nous ne le croyons pas.

Qu'est-ce d'abord que cette forme innée, qu'on fait intervenir pour expliquer la connexion nécessaire de deux phénomènes qui n'auraient par eux-mêmes qu'un rapport de succession. De quelque façon qu'on l'imagine, elle ne peut être que quelque chose de réel et de concret. La conscience, avons-nous dit, est tout entière individuelle ; il faut donc que chacun

de ses modes, avant toute élaboration de l'esprit, soit aussi individuel, n'ait que du réel et du concret. Dès lors, que sera cette forme innée à laquelle on a recours? Une sorte d'énergie psychique. Mais quelle analogie peut-on trouver entre une force de l'âme qui se tend et ce lien d'ordre essentiellement abstrait qui rattache deux notions abstraites? Et comment un tel principe pourra-t-il constituer une absolue nécessité, vu qu'à toute force donnée on conçoit toujours une énergie supérieure? Ce sont là des conséquences qu'il suffit de remarquer, pour voir l'erreur de l'hypothèse dont elles dérivent.

Etudions encore le rôle que peut jouer une catégorie de l'entendement dans la formation du principe de causalité. D'après Kant, autant du moins qu'on peut dégager sa pensée des nuages qui l'entourent, nous ne connaissons pas seulement des faits qui se succèdent, nous avons encore la notion abstraite de ce qui commence et celle de quelque autre chose qui suit toujours ce qui a une fois commencé. Ce sont là deux *schèmes,* qui n'ont par eux-mêmes qu'un rapport de succession. C'est à ces deux schèmes que s'applique le concept de la nécessité et le résultat de son application est de changer leur liaison purement empirique en une connexion nécessaire. Mais comment peut se produire une pareille transformation? On sait d'une part que le concept de nécessité vient de l'entendement; d'autre part, il n'est pas moins certain que les schèmes auxquelles il s'applique, ont

leur origine dans l'expérience. S'il en était autrement, l'innéisme de Kant perdrait son caractère distinctif ; il se réduirait à l'innéisme des idées. Et d'ailleurs Kant n'a pas laissé d'équivoque sur ce point, les schèmes d'après lui se forment dans l'imagination et suivant une règle qu'il dit être propre à cette faculté, bien qu'il ne la définisse pas. Les schèmes ont leur point de départ dans l'expérience, et la question se ramène à chercher comment un concept inné de l'entendement peut établir entre deux données venues de l'expérience un rapport d'une absolue nécessité, ou bien en d'autres termes, comment il peut lui-même acquérir avec chacune de ces deux données une sorte de soudure nécessaire. Mais un fait de cette nature est d'une impossibilité manifeste ; il implique contradiction. On ne fera jamais que deux éléments d'origine diverse, qui se rencontrent un instant sous le regard de la conscience, fondent un rapport qui ne peut pas ne pas être ou même produisent quelque apparence d'un tel rapport. Kant a lui-même senti la difficulté. Aussi sa pensée est-elle qu'il n'y a causalité que dans les cas qui présentent une succession constante ; mais cette condition n'est qu'un vain palliatif. Qu'est-ce en effet que cette invariabilité dont on parle ? Ou bien elle implique par elle-même la nécessité, et alors la forme *a priori* devient inutile. Ou bien elle n'est qu'une succession d'un caractère particulier ; et alors la forme *a priori* devient inefficace.

On est donc loin d'avoir démontré qu'une forme *à priori* puisse fonder une liaison d'idées quelconque. Kant a senti le besoin de s'élever au-dessus de l'empirisme et il n'a fait qu'inventer un nouveau genre d'empirisme, amalgame inintelligible d'un abstrait qui ne s'explique pas, la catégorie, et d'un abstrait qui n'est pas expliqué, le schème, juxtaposition brute de ces deux éléments à l'expérience qu'il s'agit de connaître et sur laquelle ils ne nous apprennent rien.

Mais en fait, y a-t-il une manière d'interpréter à l'aide de formes innées la connexion nécessaire qui fonde nos jugements généraux ? Non : sur ce point encore, sur cette question de droit, la solution ne peut être que négative. De toutes les formes de l'innéisme, celle qui consiste à supposer l'existence de concepts *a priori* vides par eux-mêmes de toute réalité, nous parait être la plus vague, la moins compréhensible, la moins conforme aux données de l'observation. C'est un rêve de métaphysicien qui ne trouve et ne peut trouver place nulle part dans le champ de la conscience humaine. Ce que je remarque en premier lieu, c'est que je n'entends pas ce que l'on veut dire, l'orsqu'on me parle de la liaison de deux concepts dont je ne saisis pas le rapport essentiel. La nécessité d'affirmer n'est pour mon esprit qu'un fait dérivé. Il faut que je voie tout d'abord ; c'est ma loi. Si je suis contraint d'affirmer, ce n'est qu'en raison de la perception intime que

j'ai de la vérité : j'affirme ce que je vois, le fait où je vois le fait, la possibilité où je vois la possibilité, la nécessité où je vois la nécessité. Par conséquent, si j'affirme en particulier la nécessité d'un rapport, c'est que j'en ai l'intuition et, si j'en ai l'intuition, c'est qu'elle existe. Je ne puis voir le néant. Mais dire qu'un rapport est nécessaire ou dire que son premier terme ne peut pas ne pas entraîner le second, ou dire que son premier terme n'a son essence complète que si l'on y comprend le second, qu'il enveloppe le second dans son concept, ce sont différentes manières d'exprimer une seule et même chose. Ainsi, quoiqu'on fasse, il faut bien que tout se ramène à l'analyse, que tout revienne par quelque voie à l'évidence. Le jugement synthétique est un acte contre nature ; il consiste à voir ce qu'on ne voit pas. On nous dit que la nécessité de la causation n'est pas l'effet d'une perception, mais qu'elle nait en nous immédiatement ; on nous dit qu'à la seule représentation d'un antécédent A et d'un conséquent B, je suis contraint d'affirmer que ces deux termes sont en relation causale, qu'ils soutiennent entre eux un rapport nécessaire. J'en conclus une chose, c'est que l'absolue nécessité que nous atteste la conscience, est une vaine illusion, que le principe de causalité se fonde en définitive sur une nécessité physique et relative, sur une nécessité d'instinct, que cette nécessité tout empirique ne se place plus entre les deux termes de la causation, mais bien entre nos

inclinations et ces mêmes termes. J'en conclus qu'étant donnés deux phénomènes successifs A et B, je suis contraint par une force aussi aveugle qu'impérieuse d'affirmer une chose essentiellement différente du rapport que j'y perçois : à savoir que A et B sont nécessairement liés l'un à l'autre. D'après une semblable hypothèse, la nécessité ne se trouve plus dans la région de l'objet, c'est une impulsion toute subjective. Et si tel est le principe de causalité, s'il ne se justifie plus par l'entendement lui-même, s'il se fonde sur un instinct, il n'enveloppe plus de relation nécessaire. Ce n'est plus un principe. La science humaine se trouve ruinée par sa base.

IV

On n'explique pas, on ne peut expliquer la connexion nécessaire des idées à l'aide d'un concept *a priori*. On ne résout pas mieux la question, si l'on substitue à ce concept la nécessité de Dieu lui-même. En face de cette nouvelle hypothèse, les preuves que nous avons exposées gardent toute leur valeur. Qu'importe en effet que la nécessité soit un rayon de la divinité ou une forme de la conscience? Du moment qu'elle n'émane pas des idées elles-mêmes, il faut qu'elle s'y ajoute. Elle entre avec les idées dans un simple rapport de contiguïté et ne peut par conséquent établir entre elles qu'une liaison *de fait*.

L'illusion sur la nature de cette liaison est plus aisée, il est vrai, lorsqu'il s'agit de Dieu lui-même que, lorsqu'il s'agit d'une simple forme de la conscience. Comme Dieu reste essentiellement présent à tout ce qu'il crée, la nécessité de son être conserve une intime et constante union avec notre activité, partant avec nos représentations. Dieu paraît être la forme essentielle de nos idées, parce qu'il est la forme créatrice de notre âme. Mais, que l'on veuille bien comparer un instant la nécessité de Dieu à celle que nous voyons entre nos idées, et l'on pourra constater que l'une n'est pas l'autre. La nécessité qui forme la trame de nos idées est d'ordre essentiellement abstrait. Par elle-même, antérieurement à toute élaboration mentale, la nécessité de l'être divin est quelque chose de réel et de concret. Pour la rendre logique et abstraite, il faut faire appel à l'activité de l'intellect, recourir à un principe que la vision en Dieu ne contient pas. De plus, quelle est au juste la relation que soutient avec nos idées la nécessité de l'être divin ? On répond qu'elle se mêle essentiellement à toutes nos idées, qu'elle ne peut pas plus s'en séparer que la conséquence de son principe. Mais il ne s'agit pas ici du rapport de chacune de nos idées avec un terme commun qui serait la substance divine ; il est seulement question du rapport réciproque de nos idées. Pour avoir gain de cause, les partisans de la vision en Dieu devraient prouver que nos idées sont essentiellement liées l'une à l'autre, par le fait même qu'elles

sont liées avec la substance divine, mais d'une telle hypothèse résulterait une conclusion singulière. Toutes nos idées, s'unissant en vertu d'un seul et même principe, auraient entre elles le même rapport. On pourrait argumenter du cercle au carré. D'ailleurs, en quoi consisterait ce rôle de la substance divine? En ce qu'étant nécessaire et par là même immuable, elle imposerait à nos idées un ordre également immuable. Mais c'est là une supposition manisfestement contraire à l'expérience. Nos idées suivent le mouvement des images qui en sont comme le corps; or rien n'est plus changeant, rien n'est plus capricieux que le rapport dans lequel se succèdent les mêmes images aux différents moments de notre existence. Mais, ce qu'il faut ici rappeler avant tout, c'est qu'entre nos idées il n'y a pas seulement présence ou juxtaposition; il y a dérivation logique, il y a enveloppement. Une idée appartient à une autre idée, comme la partie à son tout. A bien prendre la question, Dieu ne pourrait fonder la liaison de nos idées que s'il était lui-même la substance du monde, que si chaque individu était une portion de l'infini et comme une face de la divinité. Mais dans ce cas, *la vision en Dieu* n'est plus une forme de l'innéisme. L'idée apparait avec le phénomène qui la contient d'une certaine manière et l'expérience devient la source unique de toute nos connaissances. De plus, comme l'idée ne se présente pas dans le phénomène à l'état isolé, il faut, pour en expliquer la formation,

recourir à une énergie qui la débarrasse de ses scories empiriques et l'on revient ainsi par une voie inattendue à la théorie de l'intellect actif.

Concluons maintenant. Un fait se dégage des différentes considérations que nous avons développées jusqu'ici, c'est que l'innéisme, quelque forme qu'il prenne, qu'il soit purement psychologique ou se perde dans les profondeurs de la métaphysique, n'explique ni l'abstrait, ni l'universel, ni le nécessaire, c'est que l'innéisme n'explique pas l'élément suprasensible de la connaissance, l'idée. Et cette impuissance vient tout entière de ce qu'on a supposé que tout est fait d'avance dans l'ordre des abstractions, de ce qu'on a vu dans l'intelligence humaine une simple faculté de contenir ou de recevoir, de ce qu'on n'a pas reconnu le vrai rôle de l'activité de l'esprit. Dans l'expérience, dit-on sans cesse, il n'y a rien que de particulier et de contingent. Les impressions qui la constituent ne contiennent rien que d'individuel, si on les prend en elles-mêmes ; et, si l'on vient à les considérer dans leurs rapports, on observe qu'elles s'associent de mille manières diverses, que sur ce domaine mouvant la nécessité ne peut prendre pied nulle part. Il faut donc que l'idée ait son origine en dehors de l'expérience, qu'elle descende d'un monde plus stable et plus réel, qu'elle se fonde sur la raison elle-même ou bien qu'elle soit une échappée de la lumière divine à travers notre fragile existence. Mais on n'a pas remarqué que, si nos représentations

empiriques n'ont par elles-mêmes rien que de particulier et de changeant, ce n'est qu'aux yeux de la sensibilité ; on n'a pas remarqué que cette faculté toute passive n'épuise pas son objet, que, lorsqu'elle y a pris sa part, il y reste encore le fruit de l'éternelle vérité et que le propre de l'intelligence est de le cueillir. On n'a pas vu, du moins assez nettement et à la lumière de l'observation, que, de même que notre œil ignore le son et notre ouïe la couleur, de même notre intelligence, dans sa partie la plus haute et la plus noble, va tout droit à travers ce qui passe à ce qui ne passe pas.

D'où vient que dans un siècle où l'on a tant de fois agité le problème de la connaissance, on n'ait pas songé à cette prérogative divine de notre esprit d'où tout dérive, parce qu'elle est toute la raison? Le fait paraît étrange, d'autant plus étrange qu'Aristote avait déjà remarqué et analysé cette énergie spéciale de l'intelligence, que l'étude de son rôle dans la formation des idées fut plus tard poussé très-loin par Averroès, plus loin encore par saint Thomas d'Aquin, ce commentateur aussi clair que profond, ce divinateur puissant de la pensée péripatéticienne. Mais on découvre assez vite la raison principale de ce long et pernicieux oubli, si l'on parcourt l'histoire de la philosophie moderne. L'esprit humain, quelque effort qu'il fasse, ne voit toujours les choses que par un côté à la fois. Or à partir de Descartes, surtout avec Malebranche et

Spinoza, on ne vit plus que métaphysiquement. C'est à l'aide de grands principes sur l'esprit, la matière, la nature de Dieu, qu'on voulut résoudre tous les problèmes. La mode fut de procéder à rebours, de commencer par ce qui est le plus loin de nous pour revenir à ce que nous avons de plus intimement présent : notre liberté, nos représentations, nos idées. Cette méthode dominait encore à l'époque de Kant dont tout le système se fonde sur un *a priori*. Elle devint presque exclusive avec Hegel, Fichté, Schelling, si bien qu'on peut dire de ces philosophes qu'ils ont plus rêvé que pensé. Est-il étonnant qu'avec des procédés aussi défectueux ont ait méconnu ou mal interprété le rôle de l'activité intellectuelle ? On a tout étudié, excepté l'esprit, dans une question où tout se ramène au travail de l'esprit.

DEUXIÈME PARTIE

L'EMPIRISME N'EXPLIQUE PAS L'IDÉE

CHAPITRE I

L'EMPIRISME N'EXPLIQUE PAS L'ABSTRAIT

I

On n'explique pas l'idée à l'aide de formes *a priori*. On ne l'explique pas davantage en la supposant toute faite d'avance, soit qu'on lui donne pour sujet la conscience elle-même, soit qu'on lui cherche un fondement plus solide dans la substance divine. De quelque manière qu'on entende l'innéisme, la même difficulté reparaît toujours : il faut rendre compte de l'abstrait ; toute forme, toute idée, en quelque endroit qu'on les situe, sont également choses abstraites. Or l'abstrait ne peut exister antérieurement à l'expérience dont il n'est qu'une face isolée par l'esprit.

La solution du problème est-elle meilleure, si, au lieu de tout expliquer par la pensée, on cherche à tout expliquer par l'expérience, si l'on vient à prétendre que les données empiriques suffisent par elles-mêmes, en dehors de toute activité mentale, à produire en nous ce phénomène mystérieux qu'on appelle l'idée ? En d'autres termes, l'empirisme moderne, qui

fait de la conscience humaine un simple réceptacle de la nature, contient-il la réponse que l'innéisme n'a pu fournir? Donne-t-il des caractères généraux de l'idée une interprétation suffisante?

On peut dire que l'empirisme est en un sens supérieur à l'innéisme. Un fait incontestable et dont il faut toujours partir dans une théorie de la connaissance humaine, c'est qu'en définitive l'intelligence et la sensibilité portent sur un seul et même objet, que l'idée, si générale qu'elle puisse être, n'est qu'un certain aspect de la réalité. Or ce fait fondamental, les empiristes ont su le remarquer. Interrogeant la conscience, au lieu de tout déduire d'un principe *a priori*, Ils ont senti que c'est une utopie de croire que la science humaine se divise en deux ordres d'objets d'origine absolument distincte et n'ayant entre eux d'autre rapport qu'une sorte de parallélisme dans leur développement; ils ont vu que, malgré leurs différences profondes, l'abstrait et le concret ont une seule et même source, l'expérience. Ainsi leur système peut être incomplet; mais il a cet avantage sur l'innéisme, que la base en est sûre.

C'est d'ailleurs un mérite que Kant lui-même a reconnu. Et c'est pour se rapprocher de l'empirisme, qu'il a modifié si profondément la théorie de ses devanciers, qu'au lieu de faire de l'idée un objet inné de toute pièce, il n'en rapporte à l'esprit que les caractères généraux, rendant à l'expérience le schème ou la notion aussi bien que l'image elle-même.

Mais cette supériorité relative de l'empirisme sur l'innéisme n'est pas le point capital que nous désirons mettre en lumière. Nous cherchons si l'empirisme est par lui-même une interprétation satisfaisante de l'idée, si, pour compléter ce système, on n'est pas obligé de recourir à un principe qu'il ne contient pas.

Cette seconde question est à la fois plus importante et plus délicate. Il faut l'étudier avec ordre et chercher successivement, comme nous l'avons fait pour l'innéisme, si la théorie empiriste explique l'idée en tant que chose abstraite, si elle explique l'universalité, si elle explique la nécessité de l'idée.

L'idée n'est pas un mot. Le fait est trop évident pour qu'on s'arrête à l'établir. Nous ne pensons pas, nous ne raisonnons pas avec un souffle d'air.

L'idée n'est pas non plus l'image à l'état brut, telle quelle est reçue par la sensibilité, dans toute la netteté première de ses contours ; car le propre de l'idée est de n'avoir par elle-même ni dimensions ni forme déterminées. Le triangle, pris en soi, n'est pas tel triangle ; ses côtés n'ont pas tant de mètres ou de centimètres. De plus, comment trouver dans l'image à l'état brut, aussi longtemps qu'elle ne subit aucune élaboration, ce double caractère d'universalité et de nécessité que présente toute idée, par le fait même quelle est abstraite.

Qu'est-ce donc que l'idée ? Faut-il y voir une sorte de trace commune laissée dans la conscience par

un certain nombre d'images dont les particularités ont disparu? L'idée est-elle une représentation affaiblie et décolorée, où n'entrent plus comme composants que les caractères par lesquels se ressemblent une foule d'autres représentations? Il y a quelques années déjà, j'eus l'occasion de visiter le glacier des Bossons et je me rappelle encore ces blocs énormes de neige congelée, aux formes angulaires, aux vaines bleuâtres, recouverts d'une blanche couche de légers cristaux, entrecoupés de crevasses béantes au fond desquelles grondait un torrent. Je retrouve encore dans mon souvenir la représentation sensible d'un glacier. Mais il y a une différence entre cette représentation et mes impressions passées. Tout était précis dans ce que j'ai vu; presque tout est vague maintenant. Chacun des objets qui ont frappé mes yeux ont produit en moi une sensation distincte. Chaque bloc, chaque aiguille, chaque ondulation de ce fleuve de glace avait une forme, une couleur, des dimensions qui lui étaient propres. Mais ces détails ont disparu et je n'en puis ressusciter que la plus petite partie. Il n'en reste dans ma conscience qu'un écho affaibli, une image vague et décolorée, une sorte de résidu formé de caractères agglutinés par la ressemblance. Est-ce là ce qu'on appelle l'idée? Non. La chose paraît manifeste. Car, si je ne me rappelle pas tous les détails du glacier que j'ai vu, il n'en n'est pas moins vrai que tout ce que j'en conserve dans ma mé-

moire est une esquisse, l'esquisse sensible d'un individu distinct. De plus, à mesure que je persiste à relever les ruines qu'a faites en moi la main de l'oubli, à reconquérir sur le passé les traits divers du tableau qui s'est autrefois déroulé sous mes yeux, je vois apparaître de nouvelles sensations d'un caractère également particulier : la forme d'un glaçon, la couleur d'une veine, la profondeur d'une fente. Tout ce qui sort de la partie inconsciente de mon être sous l'effort de la réflexion prend un aspect déterminé, présente des contours définis. Il y a des parties de mon souvenir que je ne puis nullement faire revivre, j'y vois des lacunes sans nombre que je ne puis combler. Mais ce sont des places vides, où toute forme précise fait défaut, parce que toute réalité en est absente. Ainsi, de quelque manière que j'envisage la représentation actuelle de mes sensations passées, je n'y trouve rien d'abstrait, rien d'indéterminé, rien qui ressemble à une idée. Ou je n'y vois rien ou ce que j'y vois représente un individu. Elle est moins savante, mais aussi particulière que l'œuvre de la nature dont elle provient.

Toutefois, afin de ne commettre aucune méprise, poussons notre analyse un peu plus loin. Est-il bien vrai qu'il n'y ait rien dans l'image qui convienne à plusieurs individus? Un souvenir incomplet se divise en deux parties : l'une que nous possédons dès l'abord, l'autre que nous essayons de reconstruire à

force de tâtonnement et de réflexion. Comment ce travail de recherche est-il possible? ne suppose-t-il pas qu'antérieurement à l'apparition des caractères qu'il s'agit de retrouver, il existe déjà dans la conscience un aperçu vague et général qui ne fait que s'achever, quand on les retrouve. Eclaircissons ce point à l'aide d'un exemple. Je me rappelle la physionomie d'une personne que j'ai connue; mais je n'en sais plus le nom. Toutefois, ce nom que je ne sais plus, je ne le confonds pas avec un autre. Je fais, pour l'évoquer, mille combinaisons malheureuses que je tiens pour telles et que je rejette successivement. Mais que je tombe par hasard sur le groupe de lettres que je cherche, c'est comme un éclair qui jaillit, je dis aussitôt : le voilà. Qu'un autre vienne à prononcer devant moi le nom que j'avais oublié, la même révélation se produit : je le reconnais immédiatement comme étant le vrai. Comment se fait cette constatation d'identité entre ce que j'apprends à l'heure même et ce que je ne savais plus? Ne faut-il pas, pour l'expliquer, qu'il y ait quelque part dans ma conscience une ébauche de représentation, aux contours très indéterminés, applicable par là-même à plusieurs individus, qui, se précisant de plus en plus sous l'effort de l'attention, aboutit à l'image? Mais j'observe d'abord que la représentation crépusculaire dont on parle, par le fait même qu'elle convient à plusieurs phénomènes, ne me révèle plus tel phénomène. L'idée de triangle

ne me conduit pas d'elle-même à l'idée de triangle isocèle et surtout à la représentation d'un triangle à dimensions données. De plus, j'ai beau fouiller dans ma conscience avant d'avoir trouvé le mot que je cherche, je n'y rencontre rien qui lui ressemble ou, si j'y rencontre quelque chose, c'est un élément individuel, une lettre, un groupe de lettres, qui doit servir à le former. Un souvenir ne s'achève pas en vertu d'une représentation indéterminée qui se développe en allant du général au particulier. Un souvenir se précise par l'addition successive ou simultanée de différentes pièces, dont chacune est individuelle au même titre que le tout qu'elle sert à constituer. Et chacune de ces pièces passe brusquement de l'inconscient à la conscience, sans qu'on puisse expliquer au juste comment elles en sortent et ce qui les a précédées. Tout ce que je sais, c'est qu'elles viennent à point combler des vides que je veux remplir ; et, si je les tiens pour ce qu'elles ont été jadis, le fait s'explique par la connaissance que j'en prends au fur et à mesure qu'elles montent à la lumière de la conscience : je sens en les revoyant que je reproduis l'acte par lequel je les ai vues la première fois.

Il n'y a donc rien dans l'image qui soit véritablement indéterminé et par là même abstrait. L'image est tout individuelle ou n'est pas du tout. « Je peux, dit Berkeley, imaginer un homme à deux têtes, ou la partie supérieure de son corps jointe au corps

d'un cheval. Je peux considérer la main, l'œil, le nez l'un après l'autre abstraits ou séparés du reste du corps. Mais quelle que soit la main ou quel que soit l'œil que j'imagine, il faut qu'ils aient une forme, une couleur particulière. De même, mon idée d'homme doit être l'idée d'un homme blanc ou noir ou basané, droit ou contrefait, grand ou petit ou de taille moyenne [1] ». Ce passage d'un argument dirigé contre les notions abstraites, résume à souhait la pensée que nous développons ; tout ce qui se sent, tout ce qui s'imagine, revêt un caractère déterminé, concret, et partant n'est pas l'idée.

Une preuve non moins frappante que l'idée n'est pas l'image, c'est que l'on conçoit encore où l'on ne peut plus imaginer. Soit un polygone auquel on suppose un nombre infini de côtés. C'est là une figure qui ne se rencontre nulle part dans la nature. Je ne comprends pas même qu'elle puisse exister. Je ne réussis pas non plus à m'en former quelque image. Je n'en ai absolument aucune expérience. Et cependant, cette figure, je la conçois; le concept que je m'en fais est un moyen de trouver la mesure de la circonférence. D'où vient donc cette idée? De la possibilité d'augmenter à l'infini le nombre des côtés du polygone ; mais alors d'où vient cette possibilité elle-même, si nous ne connaissons que des images? Tout image est concrète et il n'y a pas de possible dans le

1. Introduction aux principes de la connaissance humaine.

concret, ou, si il y en a, ce possible ne dépasse pas le nombre des cas observés. Que j'aie vu quelque part ou bien imaginé un dodécagone, je puis l'imaginer de nouveau. Mais qui me dit que je puis augmenter encore le nombre des côtés de ce polygone, si dans l'image que je m'en forme, je n'ai vu que des éléments concrets, des éléments qui n'ont entre eux d'autre rapport qu'un lien physique? Qui me dit que je puis porter à l'infini le nombre de ses côtés ? Un fait, comme on l'a dit, ne garantit pas un autre fait. Un certain nombre de multiplications déjà constatées ne garantissent pas la possibilité de multiplier à l'infini. Il en est de nombre d'autres idées, comme du polygone inscrit à la circonférence. Je n'ai jamais vu Dieu par mes sens. Quelque système qu'on admette pour expliquer l'idée de Dieu, il ne vient à l'esprit de personne de croire que nous le percevons comme nous le faisons d'un corps. Et cependant nous avons l'idée de Dieu, idée inadéquate, il est vrai, mais réelle. L'idée de Dieu n'est pas l'assemblage de ces quatre lettres : D.i.e.u. Sous ce signe matériel, je saisis quelque chose, qui n'est ni une image ni la partie d'une image. Qui a jamais expérimenté l'éternité? Qui s'en est fait une représentation sensible? Et cependant j'ai de l'éternité, aussi bien que Dieu, quelque notion véritable, incomplète à coup sûr, mais assez claire pour me permettre de distinguer l'éternité de ce qui n'est pas elle. Quand je parle d'éternité, je sais ce que dis. Il y a donc des idées qui dépasse visiblement les limites de l'expé-

rience. Il existe au-dessus du monde réel et concret un domaine à part que la réalité concrète, si raffinée ou si éteinte qu'on la suppose, ne constitue point par elle-même. L'esprit reçoit les impressions du dehors ; mais il a de l'énergie pour s'élever plus haut. Au-dessus de l'ordre des images il y a dans la conscience l'ordre des idées.

L'idée n'est pas l'image, parce que l'image, à quelque état qu'on la prenne, qu'elle ait toute la netteté première de ses formes ou qu'elle soit oblitérée et amortie par le temps, n'offre rien à la conscience que de déterminée et de concret.

Qu'est-ce donc encore une fois que l'idée? Nous savons déjà qu'elle vient de l'image; et, si elle vient de l'image, ne faut-il pas qu'elle en soit un élément, une partie? Pour tirer la question au clair, choisissons un exemple qui fixe et soulage notre attention. Soit le soleil à son lever, par une matinée humide et vaporeuse. L'impression que cet astre produit alors sur moi, est très distincte. Il m'apparaît comme une surface aux contours précis, aux dimensions déterminées, d'une couleur donnée. C'est un disque rouge, qui me semble avoir près d'un mètre de diamètre. Mais ce n'est pas tout. Avec cette représention sensible, je vois apparaître en moi-même un phénomène d'une tout autre nature. La couleur rouge du soleil, je la perçois en elle-même, en dehors du sujet auquel elle est inhérente, en dehors des dimensions que présente ce même sujet, en dehors de la forme circulaire

qui l'encadre pour ainsi dire et la délimite. La couleur rouge du soleil, je la perçois en tant quelle a telle nature, en tant quelle se distingue des autres couleurs du spectre. Et voilà l'idée. L'idée est donc quelque chose de l'image et n'a plus les caractères à l'état brut de l'image ; elle est quelque chose du concret et n'a rien plus de concret. C'est une propriété, l'essence d'un individu isolée de tout ce qui lui est étranger, arrachée de son enveloppe individuante et comme mise à nu. On perd donc bien sa peine, quand on cherche à réduire l'idée à l'image. L'idée ne s'imagine pas plus que le son ne se voit, que la lumière ne s'entend. Elle traverse en inconnu le monde flottant des phénomènes sensibles et ne se révèle qu'à l'intelligence pour laquelle est faite et qui peut seule en jouir. C'est bien en vain que l'empirisme à recours à tous les artifices, pour expliquer l'idée, vu qu'il reste dans l'ordre des sensations, vu qu'il ne s'élève pas jusqu'à cette région plus lumineuse et plus pure de la conscience où se manifeste l'idée.

L'idée est la nature du concret perçue dans le concret lui-même. Mais comment se fait cette perception? Faut-il attribuer au langage le rôle de marquer l'image à l'endroit de l'abstrait et de la désigner pour ainsi dire à l'intellect? Un philosophe de nos jours, interprète original d'une théorie tout anglaise, a eu cette pensée et l'a exprimée dans une page d'une netteté frappante qu'on me permettra de citer : « Qu'y « a-t-il donc en moi, dit-il, de si net et de si déter-

« miné qui correspond au caractère abstrait com-
« mun à tous les Araucarias et ne correspond qu'à
« lui? Un nom de classe, le nom d'Araucaria, pro-
« noncé ou entendu mentalement, un son significatif
« lequel est compris et qui, à ce titre, est doué de
« deux propriétés. D'une part, sitôt qu'il est perçu ou
« imaginé, il éveille en moi la représentation sensible
« plus ou moins expresse d'un individu de la classe;
« cette attache est exclusive. Il n'éveille point en moi
« la représentation d'un individu d'une autre classe.
« D'autre part, sitôt que je perçois ou imagine un in-
« dividu de la classe, j'imagine ce son lui-même et je
« suis tenté de le prononcer; cette attache aussi est
« exclusive; la présence réelle ou mentale d'un indi-
« vidu d'une autre classe ne l'évoque point dans mon
« esprit et ne l'appelle pas sur mes lèvres. Par cette
« nouvelle attache, il fait corps avec toutes les per-
« ceptions et représentations sensibles que j'ai des
« individus de la classe et ne fait corps qu'avec elles.
« Mais il n'est attaché d'une façon particulière à au-
« cune d'elles; indifféremment, il les évoques toutes;
« indifféremment il est évoqué par toutes. Partant, si
« elles l'évoquent, c'est grâce à ce que toutes ont de
« commun et non grâce à ce que chacune d'elles à de
« propre; partant encore, s'il les évoque, c'est grâce
« à ce que toutes ont de commun et non grâce à ce
« que chacune d'elles a de propre; par conséquent
« enfin, il est attaché à ce que toutes ont de commun
« et à cela seulement. Or ce quelque chose est juste-

« ment le caractère abstrait, le même pour tous les « individus de la classe [1]. »

La trouvaille est ingénieuse, on ne saurait défendre un système avec plus d'esprit ; mais la pensée est-elle aussi vraie que la forme est heureuse ? Il y a un nom abstrait, un nom pour chaque classe d'objets, qui tient à l'idée de cette classe et y conduit notre intelligence comme par la main. Le fait est vrai, et c'est ainsi que nous pensons à tout instant. Nous allons du signe à la chose aussi bien que de la chose au signe. Mais la question n'est pas de constater comment fonctionne notre esprit à l'heure actuelle chez des personnes qu'une longue expérience à déjà développées. Il s'agit de savoir comment l'abstrait, comment l'idée fait pour la première fois son apparition dans la conscience. Or évidemment, cette apparition n'est pas l'œuvre d'un mot. Ce n'est pas le mot qui invente l'idée. Il a fallu que l'idée existât tout d'abord. On pense avant de parler. La parole n'est que le vêtement de la pensée. Elle ne la précède pas, elle ne la découvre pas; elle la suit et la formule. De plus, comment pourrait se faire cette espèce de soudure qu'on suppose entre le mot et le caractère abstrait qu'il désigne ? Je comprends une association de ce genre, quand il s'agit d'une image, d'une totalité concrète ou d'un élément de cette totalité, car alors on a un terme donné, qui partant peut s'unir à son signe.

1. De l'intelligence. l. IV, c. I, t. II.

Mais l'abstrait n'existe pas par lui-même dans la conscience. Il n'y a pas dans une image une région spéciale, une sorte de cadre tout prêt d'avance où tombe et s'attache le terme général. L'abstrait ne passe pas de lui-même à l'état indépendant et séparé. Car, encore une fois, tout est individuel dans l'individu, tout existe dans ce qui existe, tout est concret dans le concret. Ainsi le mot abstrait ne peut s'appliquer à l'endroit de l'image où se trouve la chose qu'il désigne ; car cet endroit ne s'y trouve pas plus qu'il n'y a deux hémisphères dans notre globe avant qu'on y ait tracé par l'imagination la ligne idéale de l'équateur.

Il faut donc revenir encore à la même conclusion. L'élément suprasensible de la connaissance reste à l'état de mystère, si l'on ne fait de l'intelligence humaine qu'une puissance de recevoir et de voir ce qui est donné, qu'une faculté de pâtir. Il faut, pour expliquer l'idée, supposer qu'il y a quelque part dans la conscience une force essentiellement active, qui pénètre ce qui est une fois entré dans nos sens, qui l'élabore, en fait tomber les scories empiriques et prend ensuite pour elle-même ce quelle a conquis. Aussi longtemps qu'on n'admet pas ce principe d'un ordre à part, aussi longtemps qu'on n'a pas recours à une sorte d'intellect actif, on stationne dans le monde des sensations, on ignore dans l'homme ce qui caractérise l'homme, l'idée. C'est ce que Locke a bien vu et par là son système reste supérieur à tout ce que les Anglais ont écrit après lui sur l'origine de nos con-

naissances : [1] « L'esprit, dit-il, rend générales les idées « particulières qu'il a reçues par l'entremise des « objets particuliers, ce qu'il fait en considérant ces « idées comme des apparences séparées de toute autre « chose et de toutes les circonstances qui font qu'elles « représentent des êtres particuliers actuellement exis- « tants, comme sont le temps, le lieu et les autres « idées concomitantes. C'est ce qu'on appelle des « abstractions ; par où des idées tirées de quelque être « particulier devenant générales, représentent tous les « être de cette espèce, de sorte que les noms généraux « qu'on leur donne peuvent être appliqués à tout ce « qui dans les êtres actuellement existants convient à « ces idées abstraites. » Parler ainsi, c'est affirmer nettement que tout ne vient pas de la sensibilité ou que, si tout en vient, c'est par l'intermédiaire d'une énergie à part, essentiellement distincte de la sensibilité, c'est affirmer que l'activité de l'esprit ne se borne pas à séparer ou bien à grouper des fragments d'images, c'est sortir de l'empirisme pour reconnaître un principe que l'empirisme ne contient pas, le pouvoir de faire l'abstrait.

1 Locke, *Entendement humain* L, II. c. XI, 9.

CHAPITRE II

L'EMPIRISME N'EXPLIQUE PAS L'UNIVERSEL

I

L'empirisme n'explique pas l'idée en tant que chose abstraite. Rend-il mieux compte de son universalité? Pour voir clair dans la question, il faut d'abord définir en quoi consiste au juste l'universalité de l'idée. C'est un fait logique que nous avons analysé en parlant de l'innéisme. Mais il faut y revenir, il faut encore en préciser le vrai caractère. La lumière une fois faite sur ce point, tout le reste s'éclaircira comme par enchantement.

Il y a quelque temps déjà, en visitant un aquarium, je regardais sautiller une vingtaine d'Orfus dans un réservoir, élégants petits poissons, tachetés de pourpre, rapides comme l'éclair dans leurs mouvements; j'en ai retenu le nombre. De plus, bien que certaines nuances qui les distinguaient les uns des autres, aient disparu de mon esprit, je me souviens encore des traits communs à cette vingtaine d'individus. Voilà un genre d'universalité, dont la seule signification est

qu'un certain groupe de caractères se trouve réalisé dans un nombre déterminé de cas, qui s'obtient par un nombre donné d'observations et ne peut s'étendre que dans la mesure même de ces observations, qui par conséquent, si loin qu'on la pousse, reste toujours essentiellement limitée. C'est une universalité scientifique ou plutôt tout expérimentale, une universalité de fait. Mais l'idée n'est-elle universelle qu'en ce sens? On le pourrait croire à première vue et c'est en réalité ce que semblent dire les empiristes modernes en maint passage de leurs écrits. Toutefois, on ne peut prendre parti pour cette opinion que si l'on s'arrête à la superficie des faits. Outre l'universalité qui consiste en ce qu'une idée soit réalisée, il en est une autre plus profonde, où se trouve la raison de la première, et qui consiste en ce qu'une idée soit réalisable. Outre l'universalité qui résulte d'expériences répétées et se borne à ces mêmes expériences, il y a l'universalité que l'esprit dégage d'une seule observation et qui du premier coup la dépasse de l'infini. Soit un cercle d'une grandeur donnée, tracé par exemple sur un tableau noir avec de la craie blanche, ayant un décimètre de rayon. Aussitôt que ce cercle particulier, existant à cette heure et dans ce lieu, a subi l'action de mon intelligence, dès que j'en ai compris la définition, que je m'en suis fait une idée, cette idée se soustrait à toutes les conditions de l'espace et du temps, s'étend à tous les cercles, de quelque dimension et de quelque couleur qu'ils soient. Et ce passage

subit du particulier au général, ce saut brusque du réel dans le possible n'est pas propre aux concepts géométriques. Il a lieu dans toutes nos représentations, de quelque nature qu'elles soient, de quelque sens qu'elles relèvent. Considérons par exemple la couleur d'une boule d'ivoire. Par elle-même, cette couleur est la qualité de cette boule, un mode indissolublement lié à cette boule, n'existant et ne pouvant exister qu'en elle. Mais qu'une fois cette couleur soit le terme de mon intelligence, que je n'en aie pas seulement la sensation, mais encore l'idée, aussitôt et par le fait même, avant de savoir si cette qualité se rencontre ailleurs dans la nature, je la vois applicable à une infinité d'autres boules d'ivoire et peut-être aussi à une infinité d'autres corps. Il en est de même de toute substance, de tout mode, de tout rapport, de tout ce que nous connaissons. Un objet quelconque qui pénètre dans notre conscience empirique, acquiert sous le regard de notre conscience rationnelle et du premier coup une sorte d'*universalité* qui va jusqu'à l'infini. Dans tout individu donné, l'intelligence découvre une essence et dans cette essence la possibilité de se réaliser dans tous les temps et tous les lieux, autant de fois qu'on le voudra. Au-dessus de l'*universalité de fait* il y a l'*universalité de droit,* dont le propre est d'être essentielle à l'idée, logique, absolue.

Voilà les faits, tels du moins qu'ils nous apparaissent. Peut-on les interpréter, si l'on ne voit dans la conscience qu'un registre de la nature, si l'on n'y

met que la faculté de percevoir des sensations et des fragments de sensations?

Un fait certain, c'est qu'en se fondant sur une semblable hypothèse, on n'explique pas du tout ce que nous avons appelé l'*universalité de droit*. Comment dépasser, en effet, le nombre des observations déjà enregistrées? Comment conclure d'un certain nombre de cas donnés que ces mêmes cas peuvent se reproduire à l'infini, dans tous les temps et tous les lieux? Il suffit, dit-on, qu'un fait existe une fois pour qu'on puisse le supposer une seconde, une troisième fois, à l'infini. On a le droit de répéter sans cesse la même hypothèse. Cela est vrai, mais pourquoi? Un fait par lui-même n'enveloppe rien de possible et partant ne garantit sa possibilité ni pour le passé ni pour l'avenir, ni dans d'autres temps ou d'autres lieux que ceux où il s'est produit. Pris à l'état concret, un fait existe tout entier; il est donc tout entier individuel, il n'a rien qui puisse passer dans d'autres individus; pris à l'état concret, un fait n'indique pas non plus qu'on puisse avec une matière différente de la sienne réaliser quelque chose de distinct, mais de semblable à lui-même. Car il n'y a aucune raison de conclure de son existence à la possibilité de la matière dont sa copie doit être faite. On ne peut en inférer avec plus de droit cette convenance interne et logique d'attributs, qui est la loi fondamentale de tout être, sans laquelle, par conséquent, on ne sait encore s'il peut s'imiter. Car cette convenance n'est point une

agglutination toute physique d'impressions ou d'images ; elle existe entre propriétés considérées en elles-mêmes, isolées de toute condition individuante ; c'est un rapport entre termes abstraits. Un fait n'a donc par lui-même ni *communicabilité* ni *imitabilité*. Aussi longtemps qu'on l'envisage à l'état brut, on n'y voit aucune raison de croire qu'il est encore réalisable ; on n'y découvre aucune trace de possibilité. Il est, on le constate, voilà tout. Partant, il ne nous autorise point à supposer qu'il peut se répéter à l'infini dans tous les temps et tous les lieux. Il ne nous apprend rien de son universalité de droit. Pour arriver à cette généralisation absolue, il faut y découvrir une aptitude intrinsèque, inaliénable à l'existence, et comme cette aptitude ne tient pas à la réalité, mais à l'essence de la réalité, comme elle est d'ordre logique et abstrait, il faut, pour la voir, s'élever au-dessus de la région des images, reconnaître à l'esprit le pouvoir d'isoler du concret les propriétés du concret.

L'empirisme ne s'élève pas jusqu'à l'universalité de droit. Explique-t-il du moins l'universalité de fait ? On a constaté que plusieurs espèces de plantes et d'animaux ont conservé le même type à travers les longs intervalles des périodes géologiques. On a découvert qu'un certain nombre de corps chimiques, l'hydrogène, le fer, le sodium, par exemple, se rencontrent dans le soleil à trente-cinq millions de lieues de notre planète et bien au delà dans des mondes dont la lumière a mis des siècles à nous parvenir. On s'est

assuré par les raies du spectre que la lumière des astres présente les mêmes propriétés que celle des corps que nous brûlons. Poussé par un désir insatiable de confondre et de dominer la nature, l'homme marche sans relâche à la conquête de l'inconnu; il va sans cesse élargissant le domaine de son savoir à travers le temps et l'espace; par son travail acharné, il réussit à découvrir que les phénomènes qu'il a d'abord observés sur cette terre, se retrouvent dans d'autres mondes avec les mêmes caractères, qu'ils se sont produits jadis dans les siècles les plus reculés.

Mais où est cette muse cachée qui nous suggère à tout instant qu'il reste encore quelque chose à découvrir? Quelle est cette force qui nous entraîne sans cesse au delà de ce que nous savons déjà? Peut-on expliquer que l'homme cherche toujours à dépasser le nombre des faits connus, si sa conscience n'est que la faculté de voir le concret, de combiner ensemble les éléments du concret? Nous ne le pensons pas. Pour que l'esprit se mette en branle, pour qu'il tende vers autre chose que ce qu'il possède déjà, il lui faut un idéal à poursuivre. La cause efficace ne suffit pas à expliquer le développement de notre activité mentale; il y faut joindre la cause finale. Nous n'allons, nous ne pouvons aller que vers ce que nous connaissons de quelque manière. *Ignoti nulla cupido,* suivant le vieil adage. Or, supposé que nous n'ayons que la puissance de constater et de combiner des faits déjà constatés; supposé que l'esprit ne saisisse dans les faits

aucune notion de possibilité, qu'il n'y découvre aucune aptitude à se réaliser dans d'autres temps et d'autres lieux, qu'il ne parvienne pas d'abord à l'universalité de droit, il n'aura jamais la pensée de chercher s'il existe ailleurs des phénomènes analogues à ceux qu'il connaît déjà, il ne sortira pas du champ des impressions passivement reçues, il n'arrivera pas à l'universalité de fait. Nous cherchons le réel, parce que nous connaissons le possible. Qui ne connait que le réel, n'a pas de l'énergie pour aller plus loin ; ce n'est pas en vertu de son activité qu'il fait de nouvelles découvertes. Son expérience croît d'une manière toute passive, à mesure que les circonstances lui offrent d'elles-mêmes des cas qui présentent des caractères communs. Encore cette universalité restreinte n'est-elle qu'un nom, si l'on y regarde de près. C'est une illusion de croire qu'il y a dans la nature des caractères communs. Tout y existe, qu'on le remarque bien ; tout y est de tout point individuel. Si je regarde deux surfaces également blanches, par exemple, deux feuilles de papier encore intactes, de même forme et de même dimension, je n'ai pas par là-même un caractère commun ; je n'ai pas par là-même un universel. La couleur de la première feuille lui reste inhérente, lui appartient toujours, continue à faire partie de son intégrité physique. Et il en est de même de la couleur de la seconde feuille. J'ai beau considérer ces deux objets ; aussi longtemps que je les envisage dans leur totalité concrète, les qualités que j'y per-

çois, restent toujours aussi distinctes, aussi nettement inhérentes à leurs sujets qui sont distincts. Elles ne s'identifient pas par elles-mêmes dans ma conscience de manière à ne faire qu'une représentation. Si elles deviennent pour moi quelque chose d'un, c'est en vertu d'une élaboration que je fais subir à la réalité, c'est en vertu de l'activité de mon intelligence.

Si cette analyse est fondée, s'il est vrai que la réalité n'a pas de caractères communs par elle-même, ne faudra-t-il pas admettre que les animaux sont aussi bien que nous doués de la faculté d'abstraire, qu'entre l'homme et la bête il n'y a qu'une différence accidentelle? Ce qu'on ne peut nier, c'est que les animaux généralisent de quelque manière. Les hirondelles ne font pas toujours leur nid avec la même boue et les mêmes crins. Un chien sait reconnaître toutes les variétés de sa race : il se comporte à l'égard du Danois comme à l'égard du plus petit roquet. Il n'est pas jusqu'aux micro-organismes, jusqu'aux mono-cellulaires dont a récemment parlé M. Binet, qui ne donnent quelques indices de généralisation, car la nourriture qu'ils absorbent n'est pas toujours absolument identique à elle-même. Mais comment se fait la généralisation chez les animaux? Est-il certain que chez eux, comme chez nous, elle soit le résultat d'une abstraction? Ne se peut-il pas qu'elle tienne à des causes d'un ordre absolument différent? Le propre de l'intellect actif, avons nous dit, c'est de *découvrir*. Il abstrait et l'abs-

traction nous conduit du fait au possible, du possible, par une série d'hypothèses, à d'autres faits. A-t-on véritablement prouvé que tel soit le *processus* de la conscience animale? Nous ne le croyons pas. Aucune des nombreuses et délicates expériences qu'on a faites sur ce point, ne nous semblent décisive. Il en est même qui tendent à démontrer que l'animal est dépourvu de toute faculté d'invention. Voici ce que nous lisons dans M. Romanes [1] sur le sphex dont chacun connaît le talent chirurgical : « Un sphex creuse un tunnel, s'envole et cherche sa « proie qu'il rapporte paralysée par son dard jusqu'à « l'orifice de son tunnel; mais avant d'y introduire « sa proie, il y entre seul pour voir si tout est bien. « Pendant que le sphex était dans son tunnel, « M. Fabre éloigna un peu la proie; quand le sphex « ressortit, il ne tarda pas à retrouver sa proie et « l'apporta de nouveau jusqu'à l'orifice; mais alors « il sentit de nouveau le besoin d'aller vérifier encore « l'état du tunnel, vérifié à l'intant même, et aussi « souvent que M. Fabre retira la proie, aussi souvent « toute l'opération fut recommencée, de sorte que le « malheureux sphex vérifia l'état de son tunnel qua- « rante fois de suite. Quand M. Fabre enleva définiti- « vement la proie, le sphex, au lieu de chercher une « proie nouvelle et de se servir de son tunnel achevé, « se sentit obligé de suivre la routine de son instinct.

1. Romanes, L'évolution mentale des animaux. P. 175 de la trad. fr.

« Avant de creuser un autre tunnel, il boucha com-
« plètement l'ancien, comme si tout était bien malgré
« qu'il fût entièrement inutile ne renfermant pas de
« proie pour les larves. » Il nous semble difficile de surprendre plus clairement chez l'animal le manque absolu de toute invention, le fonctionnement passif et subi d'une sorte de mécanisme mental. Sir John Lublock dans son travail intitulé *Fourmis, guêpes, abeilles*, cite un autre fait qui a la même signification. « Ayant laissé quelque temps, dit-il, un nid de
« fourmis sans nourriture, je mis du miel sur une
« petite planchette de bois, entourée d'un petit fossé
« de glycérine large d'un demi-pouce et profond
« d'environ 1/10e ; sur ce fossé je plaçai un pont de
« papier, dont une extrémité reposait sur la terre
« meuble. Cela fait, je mis une fourmi au miel et
« aussitôt une petite troupe se rassembla autour,
« mais sans pouvoir traverser; il ne leur vint pas à
« l'idée de faire soit un pont soit une digue à travers
« la glycérine, au moyen de la terre meuble que je
« leur avais donnée si à propos. Cela me surprit
« beaucoup, étant donnée toute l'ingéniosité avec
« laquelle elles se servent de la terre dans la cons-
« truction de leur nid. » [1] Trouve-t-on dans une expérience de cette nature la moindre trace de cette puissance d'abstraction dont nous constatons en nous le perpétuel exercice et d'où la pression du besoin fait

1. Ed. franç. t. II, p. 11.

jaillir sans cesse quelque expédient nouveau? Ce qui semble résulter le plus clairement des études nombreuses qu'on a entreprises de nos jours sur l'instinct des animaux, c'est qu'ils ignorent l'universel, c'est qu'ils n'ont pas d'intellect actif. Leur travail porte toujours sur un même genre très restreint d'objets dont l'extension ne s'accroît pas. S'ils généralisent dans une certaine mesure, le fait tient sans doute à ce que le même ordre de représentations, atteignant pour ainsi dire leur conscience au même point, y produit toujours le même sentiment, le même appétit, la même série de mouvements.

Quoi qu'il en soit de la conscience des animaux, ce que nous avons dit de la conscience humaine ne s'en trouve pas ébranlé. Il reste vrai que non seulement nous constatons la réalisation de certains caractères en divers temps et divers lieux, mais encore que nous nous faisons de ces mêmes caractères une seule et même notion, où nous les voyons réalisables à l'infini, dans tous les temps et tous les lieux. Il reste vrai que l'empirisme n'explique ni cette possibilité logique qui d'un coup s'élève jusqu'à l'absolu ni cet accroissement continu, mais toujours limité des cas déjà constatés, que nous appelons universalité de fait. Car cette seconde universalité ne peut s'étendre que si la première existe déjà et se dresse devant l'intelligence comme un idéal à poursuivre. On peut toujours soutenir qu'aussi longtemps que l'esprit s'arrête au concret, il ne s'y produit aucune espèce d'universel;

car si l'universel convient à toute une classe, il n'en est pas moins un. Or, dans la conscience et dans la nature, avant toute élaboration mentale, les qualités les plus semblables sont encore distinctes. Par où l'on voit qu'en définitive l'empirisme n'a qu'une forme logique, *le nominalisme* qui ne supporte pas un instant de réflexion.

CHAPITRE III

L'EMPIRISME N'EXPLIQUE PAS LE NÉCESSAIRE

I

L'universalité ne trouve pas de place dans la théorie empiriste. Partant, la nécessité que nous appelons intrinsèque, ne s'y rencontre pas non plus; car ce genre de nécessité consiste en ce que l'idée ne puisse cesser d'être possible, c'est-à-dire universelle; elle n'est autre chose que la manière dont l'universalité se rapporte à l'idée. D'ailleurs, c'est là un point qui semble avoir entièrement échappé à l'attention des empiristes. Ils n'ont pas cherché ce qu'il signifie, parce qu'ils ne l'ont pas vu.

En revanche, les empiristes ont fait de nombreux efforts pour interpréter cet autre genre de nécessité qui constitue la liaison de nos idées et qui fonde la plupart de nos jugements. Suivons-les sur ce terrain et voyons jusqu'à quel point leurs hypothèses sont heureuses : cherchons s'ils expliquent mieux la nécessité de *rapport* que la nécessité *intrinsèque*.

On voit dès l'abord qu'une théorie qui ne dépasse

pas les limites du concret, peut difficilement contenir la réponse du problème. Les idées, avons-nous dit, ne sont pas les images. Nous les percevons dans les images ou données empiriques ; mais elles en diffèrent. Les idées sont des termes à part et, par conséquent, forment un ordre de rapports à part. Toutefois, ne nous contentons pas de déduire. La question porte en elle-même le principe de sa solution. Essayons de l'y découvrir.

D'après Herbert Spencer qui a donné à l'empirisme sa dernière forme, deux représentations qui ne s'évoquent pas toujours l'une l'autre, qui ne sont pas encore dans un état parfait de cohésion, constituent un souvenir. Deux représentations dont la première conduit invariablement à la seconde, qui forment un groupe indissoluble, constituent un principe. S'il se rencontre en nous des associations encore chancelantes, et d'autres qui sont ou du moins paraissent définitivement fixées, il faut en chercher la raison dans l'expérience elle-même. Les premières se composent de termes qui ne se présentent pas toujours dans le même ordre. Les secondes sont l'effet de certaines énergies, qui, depuis que l'être conscient est sorti de l'homogène, se manifestent toujours à lui dans le même rapport de simultanéité ou de succession. Ces associations vont se consolidant sans cesse pendant le cours entier des âges. Les représentations qui les forment se sont enchaînées, rivées l'une à l'autre. Contre l'œuvre de tous les siècles et de toutes

les générations nous ne pouvons rien et nous déclarons nécessairement lié ce que notre faible individualité ne saurait rompre. Pourquoi voyons-nous chaque chose sous la double forme de l'espace et du temps? Parce que l'espace et le temps se sont toujours mêlés à tout ce que le genre humain a jamais imaginé ou senti : Il en va de même de la causation qui ne peut être que la succession invariable de certains phénomènes. Ainsi l'expérience suffit d'elle-même à élever en nous tout l'édifice de nos connaissances; elle fait nos idées et leur liaisons.

Cette théorie a pour elle, comme beaucoup d'autres, le prestige fascinateur de la science. Mais qu'on lui fasse subir le contrôle des faits, qu'on la mette à l'épreuve de l'observation intérieure et l'on remarquera bien vite qu'elle est à la fois gratuite, incomplète, erronée.

S'agit-il de simples images, essaie-t-on par exemple de répéter une formule apprise par cœur, l'attention qu'exige une action de ce genre est à peu près nulle. Elle devient de moins en moins nécessaire, à mesure que la mémoire est plus sûre. Il se peut même que son intervention soit nuisible. Il suffit parfois de penser à ce qu'on déclame pour que la chaîne des représentations se brise et que tout se dissipe. Veut-on comprendre, au contraire, est-il question de trouver une vérité ou de la concevoir à nouveau, il y faut de la réflexion. Rien n'avance que par là. La série des phénomènes ne se produit plus en nous sans nous. Elle

commence avec l'effort de la pensée, se développe et finit avec lui.

Ce n'est pas tout. Supposez qu'on fasse apprendre à un enfant quelques chapitres de géométrie, sans lui donner l'intelligence des théorèmes qu'ils contiennent, qu'arrivera-t-il ? Cet enfant sera capable de réciter les pages qu'il a gravées dans sa mémoire. Mais là s'arrêtera son pouvoir ; on aura beau le presser de questions, il n'ira pas plus loin. Qu'on vienne au contraire à lui démontrer les vérités dont il ne tient encore que l'écorce matérielle, aussitôt s'éveillera dans son esprit toute une série d'idées et de rapports d'idées que la simple intuition des figures ne lui révélait pas. Puis, s'il est supérieurement doué, si c'est un Pascal par exemple, il dépassera d'un bond la frontière des impressions acquises et s'en ira avec ce qu'il sait à la découverte d'idées qu'il n'avait jamais eues, qu'il n'avait encore trouvées ni dans l'expérience intérieure ni dans l'expérience extérieure.

Non seulement la série des idées ne se déroule pas automatiquement comme celle des images, non seulement elle nous emporte plus loin que la série des images ; mais encore elle nous permet de la contrôler, de l'intervertir. L'intelligence intervient de son chef dans le domaine de l'imagination, défait les groupes que le temps y a consolidés, pour en faire d'autres plus conformes à ses lois. A ne consulter que l'expérience, le soleil ne dépasse pas en grosseur une meule de moulin. Le raisonnement nous révèle que

son volume vaut 1,300,000 fois celui de la terre. On a cru pendant de longs siècles, et sur la foi de l'expérience la plus invariable, que la terre était immobile au centre du monde, qu'il n'y avait pas, qu'il ne pouvait y avoir d'antipodes. Le raisonnement fondé sur l'observation, mais la dépassant de l'infini est venu nous apprendre que c'était une double erreur. La science est pleine de trouvailles de cette nature et plus elle grandit, plus elle s'affermit, plus aussi elle en accroît le nombre.

D'où viennent ces différences significatives? A quoi tient que nous assistons au déroulement des images, tandis que nous produisons le déroulement des idées? Pourquoi les images sont elles stériles, les idées fécondes? Comment pouvons nous à l'aide de nos idées contrôler l'ordre des images? Ces trois faits dérivent d'un autre fait, qu'on a perdu de vu, mais qu'on ne saurait contester : nous percevons le lien de nos idées, nous ne percevons pas celui des images. Si je vais de la pensée à l'idée d'être, à l'idée de conscience et de quelque objet qui termine cette conscience, c'est que la pensée enveloppe ces différentes choses dans son concept. De même, 2+3 évoquent en moi l'idée de cinq, parce que la somme de ces deux nombres donne nécessairement un autre nombre et rien qu'un, qu'on est convenu d'appeler cinq. Il existe entre mes idées comme une traînée de lumière qui me permet de passer de l'une à l'autre et de voir par où j'y passe. Et voilà comment je

suis à même de découvrir non plus seulement par l'expérience, mais par l'analyse rationnelle de l'expérience, non plus seulement par voie de constatation, mais par voie de déduction. Voilà comment on a créé les sciences mathématiques et comment on les développe à chaque instant. C'est aussi sur l'intuition du lien des idées que se fonde nécessairement toute métaphysique. On s'élève au-dessus des faits en suivant avec attention la trame multiple et délicate des idées qu'ils contiennent ou qu'ils impliquent de quelque manière. Il en est tout autrement de l'ordre des images. Quand je prononce le nom de rose, l'image de l'une de ces fleurs s'éveille en moi, et réciproquement, si je vois une rose, je m'en rappelle le nom. Mais pourquoi cette évocation mutuelle? Je l'ignore ou si j'en sais quelque chose, c'est à l'aide d'hypothèses fondées sur de vagues et longues inductions. Je ne vois bien qu'une chose, la contiguïté d'une rose et de son nom. La raison pour laquelle le signe et l'objet s'appellent l'un l'autre, reste dans le domaine de l'inconscient. Aussi, qu'un beau jour la vue d'une rose vienne à ne plus m'en suggérer le nom, je ne trouve aucun moyen précis de la faire réapparaître. Je manque de fil conducteur pour aller d'une image à une autre image. Je n'invente pas avec de simples images.

Les empiristes dénaturent le vrai rapport du lien logique à la conscience. Ils en font un *inconnaissable;* son essence est d'être connu. Que devient, d'a-

près leur théorie, le caractère interne de ce lien? Le témoignage formel, indiscutable de la conscience, c'est qu'il est absolu, c'est qu'il n'y a ni temps ni lieu où ce lien puisse changer. Ce fait, conserve-t-il encore son caractère original, si l'on ne voit dans l'idée qu'une simple image? Non. Sur ce point, comme sur les autres, sur ce point fondamental l'empirisme est en défaut. Qu'on allonge autant que l'on voudra les périodes géologiques, qu'on multiplie à plaisir le nombre des siècles qui nous séparent de l'origine du monde, qu'on attribue au cours de la nature la régularité la plus rigoureuse, on ne fera jamais que deux phénomènes qui se sont une fois produits dans un simple rapport de contiguïté, qui n'ont entre eux d'autre relation que leur contact physique, acquièrent à la longue et par la seule force de la durée une liaison véritablement nécessaire. Au bout de cent millions d'années, ils seront comme au début l'un à côté de l'autre, sans dériver l'un de l'autre. Le temps ne faisant que répéter les mêmes phénomènes dans le même ordre, ne suffit pas à changer la simultanéité ou la succession en dépendance. Tout ce qui peut résulter d'une longue contiguïté de deux représentations, c'est une sorte de soudure de plus en plus intime et cette solidarité toute physique ne change de nature qu'aux yeux de l'imagination. La raison n'y voit toujours qu'une simple agglutination, qu'une *liaison* de fait.

On dira peut-être que le lien de nos idées n'est pas

une dépendance objective, qu'il le faut situer dans l'ordre des tendances, non dans celui des représentations. On dira peut être que la nécessité logique n'est autre chose qu'une habitude, qui a fini avec le temps par devenir un besoin irrésistible, une sorte de contrainte. Mais alors on se heurte à de nouvelles difficultés. Tout d'abord, nous retombons par là dans un système analogue à celui de Kant. Pour Herbert Spencer, comme pour Kant, il y a des jugements qui consistent en ce qu'étant données deux représentations en simple rapport de *fait*, nous nous sentions forcés d'affirmer un rapport de *nécessité*. Pour Herbert Spencer, comme pour Kant, ces jugements se complètent à l'aide d'une sorte de forme innée; chez l'un et chez l'autre philosophe, il y a des jugements synthétiques *a priori*. Entre leurs deux théories, il ne reste guère qu'une différence. Herbert Spencer essaie d'expliquer par l'expérience ancestrale l'élément inné qu'il croit découvrir dans nos jugements rationnels; Kant se contente d'en affirmer l'existence. Or, nous l'avons déjà mis en lumière, une interprétation de cette nature est de tous points contraire aux données de l'observation. Ce n'est pas dans la région de nos tendances, mais entre nos idées elles-mêmes, que réside le lien de nos idées. Le lien de deux idées ne consiste pas dans une impulsion subjective; c'est un enveloppement de l'une par l'autre. Si j'affirme que B dépend nécessairement de A, ce n'est pas en vertu d'une contrainte aveugle. La contrainte d'affir-

mer est un fait dérivé. Elle vient d'une intuition. J'affime que B ne se peut séparer de A, parce que B est de l'essence de A, parce qu'il se trouve impliqué dans le concept de A. J'affirme la nécessité, parce que je la vois, et je la vois comme une dépendance objective, comme une connexion essentielle des idées dont je l'affime. Dire par conséquent que la nécessité de *rapport* est une simple tendance, la rejeter dans l'ordre des instincts, c'est méconnaître la place qu'elle occupe dans la conscience, c'est changer la nature des faits pour les assouplir aux besoins d'une théorie. De plus, en commettant une si grave erreur, on ne réussit pas mieux à expliquer le caractère absolu de la nécessité logique. La contrainte physique et subjective sur laquelle on se rabat, est une nécessité toute relative. Quelle que soit l'énergie d'une tendance, on conçoit toujours qu'elle pourrait ne pas être. On imagine une force plus grande qui pourrait la supprimer ou tout au moins en arrêter l'exercice. Autre est la nécessité de *rapport*, que soutiennent deux ou plusieurs idées. Cette nécessité ne peut rencontrer d'obstacle nulle part. Quand j'ai compris une bonne fois que la surface d'un rectangle est égale au produit de sa base par sa hauteur, je n'imagine plus aucun temps, aucun pays, aucune hypothèse où cette proposition puisse être fausse.

L'empirisme n'explique donc ni la manière dont les idées se manifestent à la conscience, ni leur puissance inventive, ni l'intuition que nous avons du lien

qui les unit, ni le caractère absolu de ce même lien. De quelque façon qu'on envisage la *nécessité* de rapport, qu'on l'étudie dans les faits qui la supposent, dans ses relations avec l'esprit qui la perçoit ou dans sa nature elle-même, ce système reste toujours à court; et la raison de cette insuffisance universelle et radicale, c'est qu'on n'y reconnaît pas à l'âme humaine la force de découvrir dans les images des idées, dans les idées les rapports essentiels qui les enchaînent les unes aux autres, c'est qu'on refuse à notre entendement ce qui en fait le fond, à savoir la puissance de s'élever du concret à l'abstrait, l'intellect actif.

En somme, l'empirisme n'est pas plus heureux que l'innéisme. Il ne donne pas une interprétation plus satisfaisante de l'abstrait, de l'universel, du nécessaire. Il n'explique pas mieux l'idée et pour la même raison. On n'y trouve pas la notion de la véritable énergie de l'entendement humain. A quelque expédient que l'on aît recours, aussi longtemps qu'on laissera les impressions sensibles s'amortir et s'agglutiner dans la conscience, on ne fera jamais que le concret s'élève de lui-même au-dessus du concret, on ne fera jamais que le concret cesse d'être individuel ou que le heurt physique de ses éléments ne soit plus un rapport de fait. Pour expliquer l'abstrait et par la même le possible, l'universel, le nécessaire, il faut accorder à l'âme l'activité; il faut supposer dans cette activité non seulement le pouvoir d'associer ou de dissocier

les éléments du concret, mais encore la force de saisir dans le concret la nature qui le constitue. La connaissance suprasensible reste tout entière à l'état de mystère, si l'on n'a pas recours à l'*intellect actif*.

Comment se fait-il qu'à notre époque on n'ait pas remarqué cette énergie inventrice de notre entendement ou que du moins on n'en ait pas vu le rôle capital? Il faut en chercher la cause principale dans le développement des sciences de la nature. A certains points de vue, ces sciences ont exercé sur la philosophie une influence heureuse; elles l'ont rappelée des rêveries métaphysiques à l'observation rigoureuse des faits. Mais on peut dire aussi qu'elles en ont faussé la méthode. A force d'étudier la nature, l'homme s'est oublié lui-même. On a voulu tout juger du dehors, même le dedans, lorsque c'est par le dedans que nous jugeons nécessairement de tout le reste. De là ces théories absolues, où l'on applique à l'esprit des lois qui n'ont d'autre fondement qu'un certain nombre de phénomènes matériels. De là cette vue scientifique d'après laquelle tout serait mouvement, y compris la pensée, et cette autre hypothèse plus générale d'Herbert Spencer, où tout ce qui compose l'univers, depuis le caillou jusqu'aux pensées d'un Pascal et d'un Newton, n'est que la différenciation d'une seule et même force physico-chimique. De là aussi cette notion vague ou cet oubli complet de ce qui fait l'essence même de la raison, à savoir cette énergie origi-

nale à l'aide de laquelle nous dégageons de l'individu la nature de l'individu.

Ce n'est pas à dire que l'observation extérieure n'ait aucune importance. Nous croyons au contraire qu'elle a rendu de grands service et qu'elle en rendra de plus grands encore. Entre l'esprit et la matière il y a des liens intimes. Tout fait de conscience réagit sur l'organisme. Tout fait organique réagit sur la conscience. Il n'est presque aucun phénomène humain qui ne relève de la physiologie aussi bien que de la psychologie. L'observation extérieure nous fait connaître du dehors ce que la conscience nous montre du dedans. Elle complète l'observation intérieure, mais elle ne peut devenir exclusive. Elle ne peut même prétendre au premier rôle. Car il faut aller en toutes choses du connu à l'inconnu, et ce que nous connaissons d'abord, ce que nous connaissons le mieux, c'est la conscience. De plus, la conscience est le moyen par lequel nous connaissons tout le reste. Aussi peut-on remarquer que la plus part des termes qui nous servent à désigner les phénomènes extérieurs, sont d'origine psychologique. Nous attribuons à la matière énergie, force, activité, parce que tout cela se trouve en nous.

TROISIÈME PARTIE

L'ACTIVITÉ DE L'INTELLECT EXPLIQUE L'IDÉE

CHAPITRE I

L'ACTIVITÉ DE L'INTELLECT EXPLIQUE L'ABSTRAIT

I

Jusqu'ici nous n'avons établi qu'un fait, la nécessité de recourir à l'activité de l'esprit pour expliquer la formation de l'idée. Mais qu'est-ce au juste que cette activité et comment joue-t-elle son rôle? C'est une question dont nous ne connaissons que le dehors. Il faut y entrer maintenant et tâcher de l'approfondir.

Indiquons d'abord la marche que nous voulons suivre. Nous ne partirons pas, comme Spinoza, du concept de substance, pour en déduire que toute idée est un mode de l'infini. Nous n'essaierons pas non plus d'établir avec Malebranche que Dieu seul est cause efficace, afin de montrer par là que c'est en lui que nous voyons toutes choses. Ces coups d'aile de l'esprit humain sont hardis, mais ne conduisent pas au but. Prendre le problème de la connaissance par son côté métaphysique, c'est aller du plus lointain au plus proche, de l'inconnu au connu, c'est procéder à rebours. De quelque sujet qu'on traite, il faut com-

mencer par les faits; il sont en tout le premier objet de la pensée. Mais cette méthode s'impose avec plus de rigueur dans la question qui nous occupe. Le problème de la connaissance est d'ordre essentiellement psychologique. L'idée est un fait, l'acte par lequel nous la saisissons est un autre fait, et ces deux faits se produisent sous le regard de la conscience, qui les perçoit l'un et l'autre à la fois. Ils sont ce que nous avons en nous de plus présent, de plus intime à nous-mêmes et partant de plus nettement connu. Le moyen d'en découvrir et la nature et le rapport, c'est donc de les étudier sur le vif, c'est de se regarder penser. Pour savoir comment se forment les idées, il n'y a qu'un oracle à consulter, la conscience.

Ce n'est pas que nous ignorions les difficultés d'une telle méthode. Il n'en est pas des mouvements de l'âme comme du cours des astres. On ne mesure pas, on ne traduit pas en chiffres les phénomènes de la conscience. Par là-même, il y reste toujours quelque chose d'indécis et de flottant. L'observation intérieure s'exerce sur un domaine où l'on court sans cesse le risque de changer les proportions du réel ou de lui substituer l'imaginaire. Toutefois, ce sont là des obstacles, dont l'attention suffit d'ordinaire à triompher, quand on sait voir les choses d'un œil impartial. Chacun sent que pour le dedans, comme pour le dehors, il y a un moyen de distinguer le réel du fictif, la perception intime de la vérité. D'ailleurs, il reste toujours vrai que le terme immédiat de la con-

science, que la partie la plus claire de nos connaissances psychologiques, c'est ce que nous sentons, ce que nous percevons en nous-mêmes. Il reste toujours vrai qu'on n'a le droit de dépasser les faits qu'après les avoir longuement et patiemment étudiés. Tout ce qu'on tente en dehors de cette loi, tient du rêve, non de la science.

Cette méthode n'est pas nouvelle, il est vrai. Tous ceux, qui ont parlé de l'élément suprasensible de la connaissance, l'ont appliquée dans une certaine mesure. Avant de chercher une explication à l'idée, il faut bien en connaître quelque chose. Il est même des philosophes qui ont poussé très loin l'observation des phénomènes intellectuels. Aristote, saint Thomas, Leibnitz nous ont laissé sur cette matière des analyses du plus grand prix, qui sont de vraies découvertes dans le monde psychologique, et dont il faudra toujours partir toutes les fois qu'on touchera au problème des idées. Mais nous croyons que ces esprits se sont arrêtés trop tôt sur l'heureuse voie où ils étaient entrés, pour se rabattre sur des hypothèses métaphysiques qui dominaient le développement de la pensée à leur époque. Nous croyons qu'en examinant avec soin le jeu de la conscience, on peut préciser encore la notion de l'abstrait et celle de l'activité qui le saisit et que de là doit jaillir quelque nouvelle lumière. Toujours est-il très opportun, dans un temps où l'on croit communément que tout se fait dans l'esprit sans l'esprit, de montrer à la lumière de l'ex-

périence que le fond de l'intelligence humaine, c'est l'activité. — Voyons donc ce que peut nous apprendre l'analyse de l'idée et de l'acte par lequel nous la percevons.

II

On a souvent remarqué que l'idée est toujours accompagnée d'un phénomène empirique, d'une impression ou d'une image, que, par exemple, on ne conçoit pas le triangle, si l'on ne s'en figure un. Mais il nous semble qu'on n'a jamais étudié d'assez près et à l'aide de l'observation la nature intime du rapport que soutiennent entr'eux ces deux états de conscience : l'idée et le phénomène empirique. Commençons par faire la lumière sur ce point.

Ce que j'observe dès l'abord, c'est que le rapport de l'idée et du phénomène empirique présente un caractère absolument original, qui ne ressemble en rien à ce que je constate entre mes autres états de conscience. C'est une loi de mon esprit qu'une représentation une fois perçue produise en moi des émotions, ces émotions des désirs, ces désirs des mouvements. Mais, bien que déterminés l'un par l'autre, ces actes ont une existence à part; mes représentations sont réellement distinctes de mes émotions, mes émotions de mes désirs, mes désirs de mes mouvements. Il en va tout autrement de l'idée et du phé-

nomène empirique. Ce n'est pas seulement à l'occasion ou bien en vertu du phénomène empirique, que l'idée s'éveille en moi. Elle s'y trouve tout entière mêlée et comme répandue. Elle s'arrête où il s'arrête et s'étend aussi loin que lui. Je l'y vois comme on voit la lumière dans un prisme. Quelque effort que je fasse, je ne puis la saisir qu'avec et dans l'impression ou l'image qui l'évoque. Il y a donc entre l'idée et le phénomène empirique une relation d'un ordre à part, plus intime que la succession, plus étroite que la causation elle-même. Mais quelle est au juste la nature de ce rapport? En quoi consiste cette compénétration singulière de l'idée et du phénomène empirique? Pour nous en rendre compte, interrogeons encore les faits.

Quand je considère la surface de ma table, j'ai conscience de produire à la fois deux actes distincts : l'un que j'appelle *sensation*, l'autre que j'appelle *intellection*. Mais aussi j'ai conscience que ces deux actes portent sur un seul et même objet. Il ne s'éveille pas en moi deux phénomènes d'origine diverse : l'un qui me vient du dehors, l'autre qui sort de je ne sais quelle région cachée de ma conscience pour s'ajuster au premier comme il peut. Non, il n'y a bien en face de moi qu'un seul et même phénomène, la surface de ma table. C'est vers cet objet une fois donné, que convergent toutes mes puissances *cognitives;* c'est cet objet que je saisis par la vue et par le toucher, si je le veux. C'est aussi cet objet que je saisis par mon

intelligence. Je sens et je comprends une seule et même chose, la surface de ma table. Ce fait m'apparait avec netteté. En m'observant moi-même, je le saisis sur le vif. J'ai beau chercher dans mon esprit, j'ai beau recourir à tous les artifices de dissociation dont ma raison dispose, je vois toujours que mon idée de surface ou d'étendue n'est rien en dehors de ma table ou que, si elle est encore quelque chose, c'est parce que je la perçois dans une autre réalité dont elle est le contenu.

Mais ce fait est d'une importance capitale. Il faut le creuser encore et, par une analyse complète, le mettre, s'il se peut, dans tout son jour. Il existe en moi deux consciences : l'une par laquelle j'appréhende le concret, l'autre par laquelle j'appréhende l'abstrait. Mais, comme Kant l'a bien fait voir, ces deux consciences vont, je ne sais comment, se réunir dans un même principe. Au sommet de l'esprit il y a comme un œil dominateur, qui embrasse à la fois dans son champ mes imppessions, mes images, mes idées, les actes par lesquels je les saisis ou les forme, et les rapports variés à l'infini de toutes ces choses. Or, si regardant par cet œil intérieur et unique de mon esprit, je cherche à pénétrer ce qui se passe en moi, pendant que je considère la surface de ma table, qu'est-ce que je découvre? D'une part une représentation concrète, de l'autre une représentation abstraite, une idée, mais aussi le rapport de ces deux choses. Or, si j'étudie ce rapport, je ne saisis point

l'étendue abstraite comme séparée de l'étendue physique de ma table, mais bien comme un élément ou plutôt comme un point de vue de cette étendue. Quand je concentre mon attention sur une partie réelle de ma table, cette partie devient le fait dominant de ma conscience; mais je ne cesse pas de voir le tout auquel elle appartient et le lien physique qui l'y rattache. Il en est de même de la surface de ma table, vue toute seule, isolée des conditions de l'existence effective. Au moment même où je la prends comme détachée de son tout réel, je vois encore qu'elle s'y rattache. Je constate d'une part la présence d'une propriété concrète, existant dans un sujet concret et ne pouvant exister qu'en lui. De l'autre, je m'appréhende moi-même appliquant mon énergie intellectuelle à cette propriété et la saisissant non plus en tant quelle est inhérente à tel individu, mais en tant qu'elle est telle chose plutôt que telle autre, étendue plutôt que couleur ou son. C'est ce qu'Aristote exprime avec une admirable précision au quatrième livre du Traité de l'âme : « L'intelligence perçoit les « idées dans les images. »

Mais on peut généraliser cette remarque. Notre intellect n'a qu'une manière d'agir. Quoi qu'il appréhende, c'est toujours dans le domaine de l'expérience qu'il le trouve. Je ne sais plus ce que c'est que penser, sentir et vouloir, quand je n'ai plus en moi-même ou que je n'imagine plus ni pensée, ni émotion, ni volition. Pour mes opérations intérieures aussi

bien que pour les impressions qui me viennent du dehors, il y a une conscience du concret, et c'est dans le concret une fois donné, que je perçois la notion générale, que je saisis l'abstrait. Nos idées les plus plus éloignées des réalités individuelles, celles qui semblent n'avoir de parenté ni avec le monde au milieu du quel nous nous mouvons, ni avec nos actes intérieurs, c'est dans ce monde ou en nous-mêmes, que nous les avons découvertes une première fois et que nous les retrouvons à chaque instant. « Je vou-« drais bien savoir, dit Leibnitz... comment nous pour-« rions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des êtres « nous-mêmes et ne trouvions ainsi l'être en nous [1] ».

L'idée de l'être parfait, que tant de philosophes ont cru ne pouvoir expliquer que par la métaphysique, ne fait pas exception à cette loi. Otons en ce qu'elle tient de l'expérience, ce qui lui vient de nous-mêmes ou des choses; il n'y reste plus qu'un vain assemblage de lettres. Que trouvons-nous en effet dans cette idée : 1° le concept de perfection; 2° un contenu logique, formé d'un certain nombre d'attributs dont nous avons quelque intelligence, comme l'unité, l'omniscience, la toute-puissance, la sainteté et d'autres attributs dont nous n'avons aucune notion précise; 3° la réunion de tout ces attributs dans un seul et même sujet? Or chacun de ces éléments qui constituent l'idée de l'être parfait, vient plus ou moins

1. N. essais, L. I, c. I.

directement de l'expérience, est tiré de quelque réalité concrète. Et d'abord, si je cherche dans la région de l'abstrait le sens du mot de perfection, je m'aperçois bien vite que je travaille dans le vide. Pour savoir ce que je dis en prononçant ce terme, il faut que je m'appuie sur un exemple, que je prenne pied quelque part dans le domaine du concret. La perfection m'apparaît dans un mouvement qui va droit à son but, dans une boule dont tous les points sont, au moins pour mes sens, à la même distance d'un autre point que j'appelle centre; la perfection, c'est l'état d'une volonté dont la disposition et la conduite sont toujours conformes à l'ordre moral, c'est l'acte d'une intelligence qui arrive à la pleine intuition d'une vérité. Elle consiste ou dans l'adaptation de moyens à un but ou dans un arrangement harmonieux de propriétés, dont je trouve des exemples dans la vie. On ne peut y voir qu'une sorte d'équation dont l'expérience nous fournit le type.

Si l'on hésite à reconnaître la justesse de cette définition, c'est qu'on a l'habitude de confondre le parfait avec l'infini. Mais au fond ce sont là deux idées tout à fait différentes. Le parfait trouve toujours une borne et par là même une manière d'être spéciale dans la proportion des différents éléments qui le constituent. Ces éléments se limitent et se déterminent en s'harmonisant, à peu près à la façon des corps qui entrent dans une combinaison chimique. Il ont toujours une intensité fixe, s'il s'agit d'énergie, une

mesure donnée, s'il s'agit de quantité. C'est au contraire le propre de l'infini de n'avoir aucune limite et par là même aucune manière d'être qui soit celle-ci plutôt que celle-là. L'infini est essentiellement indéterminé. La conséquence, c'est que, si le parfait n'existe pas, il peut exister, tandis que loin d'être tout, comme on l'a dit, l'infini est frappé d'une impuissance radicale à être jamais quelque chose. Car l'indéterminé naît et disparaît avec la pensée qui le produit. Il n'est rien en dehors de la pensée. C'est ce que les Grecs paraissent avoir bien compris. Aussi n'avaient-ils qu'un terme pour désigner la cause première, en tant qu'elle réunit toutes les perfections dans son essence; ils l'appelaient l'être *achevé,* (τὸ τέλειον). Entre l'infini (τὸ ἄπειρον) et le parfait, ils ne connaissaient pas d'idée intermédiaire et de fait il n'y en a que pour l'imagination.

Le concept de perfection vient de l'expérience. Mais il n'y a là qu'un cadre vide. Ce cadre, nous essayons de le remplir; nous y mettons de l'être; Mais quel être? Nous disons que celui-là est parfait, qui est personnel, qui sait tout, qui peut tout ce qu'il sait; qui possède dans sa science adéquate de toutes choses l'idéal éternel de l'ordre moral et le suit infailliblement dans tous ses actes. Nous disons que l'être parfait est quelque chose de plus, s'il se trouve ou s'il se peut trouver dans la nature quelque chose de meilleur. Le parfait, tel que nous le concevons, réunit d'une certaine manière toute les perfections exis-

tantes et possibles. D'où vient ce contenu que nous formons nous-mêmes sur l'idée de perfection prise comme modèle? De l'expérience. Nous mettons en Dieu la personnalité, parce nous la trouvons en nous-mêmes et que nous n'imaginons rien de plus noble. Nous y mettons l'omniscience, la toute-puissance, la souveraine sainteté, parce que chacun de ces attributs n'est autre chose qu'une qualité, dont la notion générale nous est fournie par le spectacle de notre activité ou de l'activité des autres hommes, et que notre concept de perfection nous a permis d'élever à son plus haut degré. Il en est ainsi de tous les attributs divins dont nous avons quelque idée claire. Si l'on en fait l'analyse, on trouve toujours qu'ils sont le résultat d'un travail de l'esprit sur les données de l'expérience. Quant aux autres, le concept que nous en avons est négatif. Nous ne connaissons pas ce qu'ils sont, mais seulement ce qu'ils ne sont pas. Tout ce que nous en pouvons dire, c'est qu'ils diffèrent de ce que nous avons observé soit en nous soit en dehors de nous, de telle sorte que le peu que nous en savons vient encore de la réalité concrète.

Enfin, c'est aussi le travail de l'esprit sur les données empiriques qui réalise la troisième condition, dont nous avons parlé, à savoir la réunion de la totalité des perfections dans un seul et même sujet. D'une part en effet, nous venons de voir que nous avons de cette totalité des perfections une connaissance en partie positive, en partie négative, qui dé-

rive tout entière de l'expérience. D'autre part, il suffit de s'observer un instant pour voir que c'est de la même source que nous tenons le concept de sujet. Chacun de nous se sent un et identique sous la trame complexe et changeante des phénomènes qu'il produit ou supporte. Chacun s'appréhende comme sujet dans sa propre activité. Or le concept de sujet et l'idée de la totalité des perfections une fois donnés, il est naturel, qu'un jour ou l'autre nous arrivions à les réunir. Le simple hazard suffirait peut-être à cette découverte. Toujours est-il que la réflexion dont nous sommes doués et qui s'exerce en nous sans relâche, doit nous y conduire assez vite, d'autant plus vite qu'en toutes choses nous cherchons l'unité et que dans nos pensées aussi bien que dans nos actes nous aspirons sans cesse au meilleur. Ainsi l'idée de l'être parfait nous vient de l'expérience au même titre que les autres, bien qu'en vertu d'un travail plus long et plus compliqué de l'esprit. Tout ce que nous y voyons de réel, est pris de quelque être individuel et concret. Pour atteindre cet idéal suprême, l'intelligence ne fait que combiner d'une certaine manière les notions que lui a fournies l'observation de la nature. Elle y découvre d'abord le concept de perfection; ce concept une fois acquis la met tout entière en branle; c'est comme un levier secret et toujours agissant, au moyen duquel elle s'élève jusqu'à l'absolu.

Ce n'est donc pas merveille, si nous ne pouvons rien concevoir que nous ne sentions de quelque ma-

nière. Il ne faut pas s'étonner de ce que le sourd-muet n'a pas l'idée de son et l'aveugle-né l'idée de couleur. Tout ce que notre intellect perçoit se trouve enveloppé d'une certaine façon dans nos propres actes ou dans les phénomènes du monde extérieur. Il y a dans tout individu quelque chose qui le rend tel, qui le range dans une catégorie déterminée d'êtres et qu'on appelle sa nature ou mieux son essence. Soit un homme par exemple, Pierre ou Jean. Cet homme existe; mais de plus je remarque en lui un ensemble de caractères qui le font ce qu'il est, homme plutôt que plante ou caillou. Outre l'existence, il possède une certaine nature. Cette nature, prise à l'état isolé, chacune des propriétés qui la constituent : voilà l'idée. L'idée n'est autre chose que le contenu logique de la réalité concrète.

La réalité concrète enveloppe l'idée; mais de quelle manière? Pour tirer cette question au clair, reprenons notre analyse.

Lorsque je parcours des yeux les différentes parties d'un tout donné, par exemple, les lettres qui constituent un mot, je trouve ces parties toute faites d'avance. Pour les percevoir, je n'ai pour ainsi dire qu'à me tourner de leur côté. Il en est de même des qualités sensibles d'un objet quelconque. Bien qu'inhérentes au même sujet, ces qualités sont distinctes par elles-mêmes. Il existe entre elles une ligne réelle de démarcation. Le son n'est pas la couleur; et parmi les couleurs, le blanc n'est pas le rouge. Ces différents

caractères des corps m'apparaissent tout formés. Autre est le rapport de l'idée et de la réalité concrète. Le manteau de ma cheminée est un fait; il existe. De plus, il présente un certain nombre de caractères qui existent aussi. Je remarque en particulier qu'il est noir; mais cette qualité ne diffère pas de sa propre existence, comme la partie de la partie. Elle ne s'en distingue pas non plus comme de l'étendue où je la vois et de la résistance que j'éprouve en pressant de la main le sujet qui la supporte. Quand je considère la couleur du marbre de ma cheminée, je la vois bien d'une part comme *existante,* de l'autre en tant qu'elle est telle qualité, en tant qu'elle est noire et non rouge ou blanche. Mais cette multiplicité ne se produit que pour et par mon esprit. En réalité, la couleur et son existence sont fondues l'une avec l'autre; elles ne font qu'une seule et même chose, où tout est noir, où tout existe. Cette identité réelle de l'existence et de la nature dans la donnée concrète apparaît plus clairement encore, si des phénomènes du monde extérieur on passe à l'observation des faits psychologiques. Chacune de mes volitions implique l'existence et quelque chose de plus qui la fait telle plutôt que pensée ou sentiment. Mais, si je viens à considérer mon acte même de volition, si je prends ma volition telle que je la produis, à l'état natif, je n'y trouve point son existence d'une part, et son essence de l'autre; vues dans le concret, ces deux choses ne font qu'un. Ma volition, c'est moi-même voulant. De quelque manière

que je l'envisage, je n'y découvre rien qui n'existe. Voilà, nous semble-t-il, la vérité sur le rapport de l'essence et du fait de l'existence, de l'idée et du phénomène empirique. Il suffit, pour la voir, de se prendre soi-même sur le vif. Chacune de nos opérations intellectuelles nous permet de la constater. Nous y voyons du même coup que ce qui est multiple dans l'esprit est un dans les choses, que prises à l'état brut, antérieurement à tout travail de la pensée, l'existence et la nature des objets ne sont nullement distinctes, et que par conséquent l'idée est contenue dans le phénomène empirique, sans s'y trouver toute faite. Si certains philosophes, comme Platon et les réalistes du moyen âge, ont été d'une opinion différente, s'ils ont parlé de propriétés en soi, d'essences en soi, d'idées subsistantes, c'est qu'ils ont cessé d'observer le concret, pour ne plus considérer que les résultats du travail de l'esprit sur le concret. Ces philosophes se sont enfermés dans leur raison; puis, ils ont cru que le monde dissocié et amorti qu'ils y voyaient était encore le monde réel.

C'est là une question que nous avons touchée à propos de l'innéisme. Mais il était bon d'y revenir et de la mettre dans un nouveau jour, afin que chacun en ait une claire intelligence; car elle nous paraît d'une importance capitale. On arrive à deux conceptions métaphysiques tout à fait opposées, suivant qu'on la tranche dans un sens ou dans un autre. Si l'essence et l'existence ne sont que deux aspects de la même

réalité concrète, il n'y a que des ressemblances entre les individus. Tout au contraire, si l'essence et l'existence sont distinctes dans les objets comme dans notre esprit, tous les êtres sont identiques par quelque endroit. Je pense les mêmes choses que Dieu ; je jouis avec lui du même idéal ; je deviens immanent à Dieu. Bien plus, ma nature et la nature divine ont un seul et même fond ; car elles sont l'une et l'autre être, pensée, activité, volonté. Nous allons droit au monisme.

III

Mais revenons à notre sujet : si l'idée ne se trouve pas à l'état séparé dans les choses, il faut qu'un certain travail l'en fasse jaillir.

On fait usage pour les phares de lentilles à *échelons*. Au foyer de ces lentilles, du côté de leur face plane, on place une lampe à trois ou cinq mèches concentriques, qui donnent autant de lumière que quinze lampes Carcel. Les rayons émergents forment un faisceau parallèle, qui peut être visible à soixante et même à soixante-dix kilomètres. Se passe-t-il quelque chose d'analogue dans le monde de la pensée? Notre esprit, incapable de s'élever par lui-même à l'intuition de la vérité, a-t-il aussi son phare et ses lentilles à échelons? Existe-t-il dans notre intelligence, ou du moins au-dessus de

notre intelligence, une sorte de lumière incréée et toujours active, qui projette ses rayons sur l'océan ténébreux de la réalité sensible et nous en découvre la profondeur et l'immensité? Le rôle de cette lumière spirituelle ne serait pas de comprendre; ce ne serait pas non plus de fournir à l'entendement son objet, mais seulement de le lui désigner. Elle marquerait la donnée empirique à l'endroit même où se trouve son essence. Ainsi la conscience rationnelle, c'est-à-dire cette partie de notre intelligence qui reçoit et perçoit l'idée, n'entrerait pas en exercice en vertu de la seule apparition de l'image ou de l'impression dans la conscience empirique. Il lui faudrait, pour passer à l'acte, une excitation d'un autre ordre. De même que la vue n'est attirée par les corps qu'autant que la lumière les a touchés et comme transformés, de même notre entendement ne se tournerait au phénomène sensible qu'autant que le soleil de l'immuable vérité l'aurait pénétré de ses rayons. L'intelligible en acte ne serait pas le concret, mais le concret illuminé d'un reflet divin. Et c'est là, croyons-nous, ce que pensait Aristote. Dans le Traité de l'âme, il prête à son Νοῦς ποιητικός tous les caractères que nous signalons. Il en fait un principe éternel, immuable, toujours en acte, dont la fonction est à fois d'éclairer l'image et de mouvoir l'entendement. Mais cette explication est-elle bien conforme aux données de la conscience?

Observons d'abord que la lumière intellectuelle

dont nous parlons, ne peut exister qu'elle ne soit connue par là même. Si elle agit sur l'image à la façon dont la lumière naturelle agit sur les corps, nous devons en avoir une certaine intuition. En voyant un prisme, on voit du même coup les rayons qui s'y jouent. Mais qu'on suppose à cette lumière le mode d'action que l'on voudra ; si son rôle est d'exciter la conscience rationnelle, il faut bien qu'elle l'atteigne de quelque manière, qu'elle l'informe et lui apparaisse. Or, de fait, il n'en est rien. Notre esprit, comme nous l'avons remarqué plus haut, est un par quelque endroit. Il existe en chacun de nous un œil unique et dominateur, par lequel nous voyons à la fois le concret et la nature du concret. Or, si je regarde par là, je ne découvre nulle part ce troisième facteur de l'idée, dont la fonction serait de précéder et d'exciter l'acte intellectuel. Quant je considère un triangle, je vois d'une part une représentation sensible à l'état nu, de l'autre des propriétés abstraites également à l'état nu, trois lignes, prises comme lignes, qui se coupent et toute une série de corollaires qui dérivent de cette donnée. Mais cette lumière intellectuelle, qui ne serait ni l'image, ni l'idée, ni l'acte même de la conscience rationnelle, je la cherche en vain. Non seulement je ne la trouve nulle part, mais encore, si je viens à préciser mes idées, je m'aperçois bien vite que je ne la puis voir que si mon esprit a, par lui-même, la force de saisir l'idée dans l'image. Cette lumière, en effet, prise à l'état natif, antérieurement à

toute élaboration mentale, ne peut être que du concret. Mais c'est un point auquel il faut donner un peu plus de développement.

Il nous semble que nombre de philosophes se sont quelque peu mépris sur la vraie nature de l'objet intellectuel. D'après saint Thomas d'Aquin et son école, l'objet formel de l'entendement n'est pas l'abstrait, mais le simple. Si l'abstrait est intelligible, c'est parce qu'il est simple. Si la matière est inintelligible, c'est parce qu'elle est composée. Ainsi l'individuel, le concret, *ut sic*, peut devenir le terme de l'acte intellectuel, pourvu qu'il soit simple de sa nature. C'est pourquoi notre âme se comprend elle-même sans aucun travail préalable à son intuition rationnelle. Cette manière de voir tient sans doute à ce que pour saint Thomas, comme pour beaucoup d'autres scolastiques, l'individuation était plutôt l'incarcération d'une essence dans une matière donnée que la réalisation intégrale d'un être particulier. Dans un système dirigé contre Averroës, ces philosophes conservaient à leur insu des restes d'averroïsme. Mais, si on laisse de côté toute préoccupation métaphysique pour ne plus interroger que les faits, on est obligé de convenir qu'il y a quelque chose d'inexact dans une semblable théorie. Un point sur lequel tout le monde est d'accord, c'est que l'intelligence a pour objet l'essence des choses, c'est-à-dire leurs propriétés et les rapports de leurs propriétés, pris en eux-mêmes, indépendamment de toute autre considération. Comprendre

une donnée concrète, c'est voir ce qu'elle est, non si elle est. Le fait de l'existence n'est rien à l'acte de l'entendement. Or les opérations de l'âme ne se présentent pas plus à l'état nu que les faits matériels. Qu'il s'agisse d'un phénomène étendu ou d'un phénomène psychique, d'une émotion, par exemple, nous voyons toujours que ces phénomènes offrent un aspect par lequel ils sont *telle nature* participable à l'indéfini, un autre en vertu duquel ils ont une existence incommunicable, et qu'en réalité ces deux choses n'en font qu'une. Dans les faits intérieurs aussi bien que dans les faits extérieurs, chez l'individu simple aussi bien que chez l'individu composé, l'essence n'est pas seule, elle n'existe pas non plus à l'état séparé. Elle ne peut donc être comprise qu'à condition de subir une certaine élaboration qui la dégage de son enveloppe empirique. En toutes choses l'intelligible, c'est l'abstrait. Mais s'il n'y a d'intelligible que l'abstrait, la lumière incréée à laquelle on fait appel, n'est pas intelligible par elle-même. En effet, si subtile et si simple qu'on la suppose, il faut qu'antérieurement à l'acte intellectuel qu'elle excite, elle soit quelque chose d'existant et par là même quelque chose de concret. L'abstrait ne subsiste pas, n'existe d'aucune manière, vu que, par définition, c'est une chose qu'on a dépouillé du fait de l'existence. La lumière intellectuelle est concrète, et, si telle est sa nature, l'esprit ne peut comprendre par elle qu'autant que par lui-même il peut déjà tout comprendre. La question n'a pas avancé.

On peut faire d'autres critiques à la même théorie. Comment cette lumière spirituelle qui rend tout intelligible, remplit-elle son rôle? En traçant dans le concret une sorte de délimitation entre sa nature et le fait de son existence. Mais comment cela? Le propre de la lumière n'est pas de créer des distinctions dans les objets; c'est seulement de manifester celles qui s'y rencontrent. Lorsque le soleil levant éclaire de ses rayons les cimes du Mont Blanc, il n'y produit pas de nouvelles aiguilles; il ne fait que révéler au voyageur ce qu'on y avait vu la veille. Mais, nous l'avons déjà observé, entre l'essence et l'existence il n'y a pas de démarcation réelle. Il n'est rien qui n'existe au sein du concret, son contenu logique n'y occupe pas une place à part; il s'étend à tout. On ne voit donc pas comment une lumière, de quelque nature qu'on la suppose, ou plutôt, et pour parler une langue plus psychologique, comment un principe intellectuel agissant à la façon de la lumière, pourrait tomber uniquement sur l'essence du phénomène empirique et la désigner à notre entendement. Mais admettons que ce fait soit possible; tout ne sera pas expliqué par là même. La nature du concret une fois illuminée n'en reste pas moins engagée dans le concret; car, si elle venait à s'en séparer, il y aurait un moment où elle n'existerait ni dans son sujet naturel ni dans l'esprit; elle se trouverait comme suspendue entre l'un et l'autre et s'anéantirait à l'instant. Mais aussi longtemps que l'essence tient au concret,

aussi longtemps qu'elle ne fait qu'une seule chose avec l'existence, l'esprit a toujours le même travail à fournir, il faut qu'il pénètre pour sa part dans le phénomène empirique, qu'il en traverse l'écorce sensible, qu'il y découvre son propre objet. Ainsi la théorie de la lumière incréée, s'ajoutant à l'intelligence pour expliquer ses actes, paraît de plus en plus insuffisante, à mesure qu'on l'étudie de plus près. En somme, ce n'est guère qu'une métaphore.

Mais alors comment notre intelligence arrive-t-elle jusqu'à la nature de la donnée empirique? Procède-t-elle à la manière d'un artiste qui, pour dégager du marbre la statue dont il a l'idéal, en fait voler les éclats sous son ciseau? Notre entendement est-il d'abord activité et ensuite conscience? Ou bien y aurait-il dans la partie représentative de l'esprit une sorte de structure innée, dont la fonction serait de tamiser pour ainsi dire le phénomène empirique, d'en retrancher les conditions de l'existence et de ne laisser parvenir jusqu'à la conscience rationnelle qu'un résidu informe, sans couleur et sans vie, qui serait l'idée.

Cette explication peut sembler ingénieuse; mais en fait, elle n'est pas mieux fondée que la précédente. On y suppose que l'abstrait se détache réellement du phénomène empirique et se pose à l'état indépendant. Or nous avons vu en parlant de l'innéisme que tel n'est pas le rapport de l'abstrait et du concret. C'est dans le phénomène empirique lui-

même, la conscience nous l'atteste clairement, que nous percevons son essence. L'abstrait n'est autre chose que le concret considéré sous l'un de ses aspects, à l'exclusion de tous les autres. Il y a plus : non seulement la nature ou essence ne se sépare pas de son tout empirique pour se faire idée, mais il est absolument impossible qu'elle s'en sépare. Dire, en effet, qu'elle s'isole véritablement du concret et avant d'être forme de l'entendement, c'est supposer qu'elle se soutient d'elle-même, qu'elle existe encore. Mais elle est par définition ce qui n'existe pas, ce qui n'a plus que l'aptitude à l'existence.

Reste une hypothèse, c'est que la conscience rationnelle aille droit à l'essence, parce que le fait n'est rien pour elle. Et de vrai, voilà ce qu'on peut constater sur le vif, si l'on s'observe soi-même. Quand je considère le mouvement d'une locomotive, je le vois d'une part dans sa réalité concrète et de l'autre je me rends compte que je saisis directement ce qu'il est. Mon intelligence ne rencontre pas d'obstacle qu'il lui faille écarter de sa route. Elle ne trouve pas non plus le concret tout élaboré d'avance par une force étrangère, ses conditions individuantes d'un côté et sa nature de l'autre. Le phénomène empirique reste vierge jusqu'à ce qu'elle y touche et, quand elle y touche, elle n'y prend que son bien ; elle n'en saisit que l'essence, parce qu'elle ignore tout le reste, parce qu'elle est le sens des propriétés et de leurs rapports, comme la vue est le sens de la couleur et l'ouïe celui

du son. La brume légère qui s'élève à la surface du sol par un matin de printemps, n'arrête pas l'essor de l'aigle. Il la dépasse d'un coup d'aile et va planer dans l'azur. Il en est de même de notre intelligence : elle traverse la région du sensible, sans s'y embarrasser, son vol l'emporte plus loin.

Ce commerce direct de l'intelligence avec la nature du sensible semble avoir été reconnu par saint Thomas d'Aquin.

Dans son traité de *La vérité,* le saint docteur se pose l'objection suivante : « Si l'intelligence doit ses « idées au sensible, la seule raison du fait, c'est que « l'espèce qui lui vient du sensible meut l'intellect « possible. Mais une espèce de cet ordre n'est pas de « nature à mouvoir l'intellect possible. En effet, elle « ne le meut pas, aussi longtemps qu'elle réside dans « l'imagination ; car alors elle n'est pas intelligible en « acte, mais seulement en puissance. De même, elle « ne meut pas l'intellect possible de l'intellect agent « lui-même ; car l'intellect agent ne reçoit pas d'es- « pèce. S'il en recevait, il ne différerait pas de l'in- « tellect possible. Elle ne meut pas davantage l'intel- « lect possible, lorsqu'elle s'y trouve déjà ; car une « forme inhérente à son sujet, ne le meut pas ; elle « ne fait qu'y stationner d'une certaine manière. Ce « n'est pas non plus que les espèces intelligibles « existent d'elles-mêmes ; car elles ne sont pas des « substances ; elles sont de l'ordre des accidents, « comme le dit Avicenne dans sa Métaphysique

« (L. III, c. VIII). Il ne se peut donc d'aucune façon « que notre intelligence reçoive ses idées du sen- « sible [1] ».

La difficulté est pressante et nettement formulée. Or voici comment saint Thomas y répond. Il admet l'impossibilité des différentes hypothèses qu'elle renferme et trouve une explication nouvelle qui revient à celle que les faits eux-mêmes nous ont imposée. « Il faut, dit-il, répondre à l'objection septième que « dans l'acte par lequel l'intellect possible reçoit les « espèces des choses, les images jouent le rôle d'agent « instrumental et secondaire, et l'intellect actif le « rôle d'agent principal et premier. De là vient que le « résultat de leur action reste dans l'intellect possible « à la manière de l'un et de l'autre, non à la manière « de l'un d'entre eux seulement. De là vient que c'est « de l'intellect actif que l'intellect possible tient l'in- « telligibilité de ses formes, et de la connaissance des « images qu'il tient leur ressemblance à des objets « déterminés. Ainsi les formes intelligibles en acte « *n'existent d'elles-mêmes* ni dans l'imagination ni « dans l'intellect actif; *elles existent seulement dans* « *l'intellect possible* ». Si les formes intelligibles n'existent que dans l'intellect possible, il faut bien qu'il n'y ait aucune élaboration préalable dont l'effet soit de les mettre à nu. Il faut bien que la même conscience qui les reçoit, aille aussi les chercher dans le sein de

1. Saint Thomas. *De veritate, quæst.* X, art. VI.

la réalité concrète. Il faut qu'il y ait dans l'esprit humain un sens de l'abstrait, comme il y a un sens spécial pour chacune des propriétés de la matière.

Mais cette interprétation de l'acte intellectuel fait naître une objection qu'il faut résoudre. Elle suppose que l'idée ne se sépare pas du phénomène empirique, que nous la percevons nécessairement dans une image ou dans une impression. Or il semble qu'il en soit autrement, au moins pour les mathématiques. On raisonne en mathématiques avec de simples formules, sans recourir à des exemples tirés de l'expérience; tout s'y passe dans l'abstrait et cependant on réussit par cette méthode à découvrir des faits, à pénétrer les secrets de la nature. *a* et *b* peuvent représenter des lignes ou d'autres grandeurs déterminées. Mais, quand je combine ces lettres dans une équation, ces grandeurs déterminées ne sont pas présentes à mon esprit; il n'y a dans mon imagination que *a* et *b;* si tel est le fait, il faut bien que certaines idées subsistent en dehors de tout phénomène empirique; autrement, je raisonnerais avec des mots. Pour répondre à cette difficulté, recourons encore à l'analyse. Remarquons d'abord qu'il y a dans les procédés du mathématicien quelque chose de mécanique, qui lui permet jusqu'à un certain point de raisonner sans penser les choses dont il raisonne. Le mathématicien s'empare d'une formule, fait un certain nombre de changements de signe, de déplacements ou de réductions de termes, et ces transformations toute matériel-

les une fois achevées, la réponse demandée en sort comme des rouages d'une machine. Si le mathématicien peut dans un certain sens raisonner avec des formules, ce n'est pas que ces formules suffisent d'elles-mêmes à soutenir les idées ; c'est qu'elles le conduisent à une solution sans idées. Toutefois, hâtons-nous de le dire, la science du mathématicien ne se réduit pas à un ensemble de procédés mécaniques mécaniquement appliqués. Non, toutes ses démonstrations se fondent sur ses idées. Pour trouver ses problèmes, pour poser ses équations et même pour les traiter, il faut qu'il connaisse les nombres, leurs propriétés, leurs rapports, qu'il sache ce que signifient unité, quantité, grandeur, égalité, proportion et beaucoup d'autres termes du même ordre. Sans cela, il ne posera pas de formules ; ou, s'il en pose, elles resteront stériles. Mais ces idées fondamentales et directrices de sa science, où les trouve-t-il? Ont-elles dans les lettres qui les expriment leur support suffisant ou bien résident-elles dans quelque donnée empirique plus ou moin clairement présente à la conscience? Là est le nœud de la question, et il faut y répondre, comme nous l'avons déjà fait. L'idée est un aspect du phénomène empirique, le contenu logique du concret vu dans le concret. Que le mathématicien veuille bien analyser lui-même ses opérations mentales, qu'il se fasse psychologue pour la circonstance, et il verra que les mots se lient dans un ordre parallèle à l'ordre des idées et que très-souvent il ne fait que suivre anneau

par anneau cette chaîne de signes matériels que le temps et la patience ont formée dans sa mémoire. Que le mathématicien s'observe, et il verra qu'à mesure qu'il abandonne les mots pour les idées, il rentre aussi par là même dans le domaine de l'expérience, qu'en définitive il ne sait bien ce que signifient unité, multiplicité, équation, qu'en se figurant quelque objet un, quelque tout multiple, des choses égales. Pour le mathématicien, comme pour le philosophe, il n'y a qu'une loi : L'idée est dans le phénomène empirique ; on ne pense qu'à condition de l'y voir.

Dégageons maintenant de l'analyse que nous venons de faire les conséquences qu'elle enveloppe. Nous avons établi les quatre faits suivants : 1° l'idée se trouve contenue dans le concret sans en être un élément concret ; c'est la nature du phénomène empirique, considérée en soi, c'est-à-dire à l'exclusion du fait de l'existence, de tout degré de grandeur ou d'intensité, à l'exclusion de toute condition individuante ; 2° cette nature ne se trouve pas dans le concret à l'état isolé, elle y fait une seule et même chose avec l'existence ; 3° elle ne s'en distingue pas non plus sous l'action d'une sorte de lumière intellectuelle qui l'atteindrait toute seule ; elle n'en est séparée ni par une énergie inconsciente dont l'exercice précéderait l'acte même de la conscience rationnelle, ni par une sorte de moule inné dont le rôle serait de la débarrasser de ses scories enpiriques. Il n'y a là que des figures, dont on cherche en vain la

signification psychologique. 4° C'est l'intelligence elle-même en tant que conscience, qui du premier coup et sans action préalable d'aucune sorte entre en communion avec la nature du concret. Elle ne trouve pas d'entrave à son effort, parce que pour elle rien n'existe que cela, parce qu'elle n'a d'yeux que pour la vérité. Ce sont là, disons-nous, *des faits*, c'est-à-dire des données que nous n'avons point conquises à la pointe d'un argument, mais que nous a fournies l'observation. Or de ces faits découle la conclusion à laquelle nous voulons aboutir. Etant du concret, sans être le concret ou l'une de ses parties, l'idée est abstraite au sens rigoureux du terme. Elle appartient au concret et ne peut s'en séparer ; elle n'existe que sous le regard de l'esprit qui la voit. Elle est essentiellement le produit de l'activité mentale. Il y a dans notre conscience rationnelle elle-même une *faculté d'analyse* qui, le phénomène empirique une fois donné, sait en discerner la nature en l'y laissant.

CHAPITRE II

L'ACTIVITÉ DE L'INTELLECT EXPLIQUE L'UNIVERSEL

I

Notre esprit est doué d'une certaine puissance d'analyse d'un ordre spécial, qui part du concret, mais le dépasse, qui pénètre jusqu'à sa nature et la prend à part pour la voir en elle-même, à l'exclusion de toute autre considération. L'activité de l'intelligence explique l'abstrait. Mais l'idée n'est pas seulement abstraite. Comme nous l'avons déjà vu, elle revêt dans l'entendement un caractère qui paraît encore plus original et plus éloigné des êtres individuels. L'idée est quelque chose d'*un* qui convient d'une certaine manière à une multitude indéfinie d'individus, qui peut se réaliser dans tous les temps et tous les lieux et autant de fois qu'on le voudra. L'idée est *universelle*. D'où vient ce caractère? Nous avons passé du concret à l'abstrait; comment passer de l'abstrait à l'universel?

Y a-t-il dans tous les individus d'une classe une seule et même nature dont chacun d'eux n'est qu'une

modification? Est-ce la même humanité qui a servi à tous les hommes du passé, qui sert à tous les hommes du présent, qui servira à tous les hommes de l'avenir? En va-t-il de la nature comme d'un habile pianiste qui du même clavier sait tirer un nombre indéfini de notes et d'harmonies? De fait, c'était l'opinion de Platon lui-même; aux yeux de ce philosophe, la substance du monde était la pensée, qui se dédouble en deux termes coéternels et essentiellement unis : l'idée et l'âme qui la contemple ou la conscience. C'est aussi ce qu'admirent les réalistes du moyen âge et plus tard Hegel. Mais cette interprétation est-elle fondée en raison? Nous ne le pensons pas. Elle ne pourrait l'être qu'autant que dans le concret lui-même l'essence se trouverait d'une part, et le fait de l'existence d'une autre. Mais, nous avons eu déjà l'occasion de le remarquer, une pareille distinction est absolument fictive. Quand je considère un objet étendu, par exemple, le mur de ma chambre, j'ai conscience d'un fait unique, d'une réalité indivisible, d'une seule et même donnée où tout est nature et tout existence. De plus, lorsque je laisse intervenir mon intelligence, je me rends compte de l'élaboration qu'elle fait subir au concret, et cette élaboration ne consiste pas à y créer des parties réelles, mais seulement à saisir l'un de ses aspects à l'exclusion de tout autre. Après comme avant mon acte intellectuel, l'essence et l'existence du concret ne sont qu'un. Il n'y a pas d'abstrait et par là-même pas de nature en soi

dans les choses. L'hypothèse d'après laquelle tous les êtres sont identiques dans la mesure où ils sont semblables, ne peut tenir qu'aux yeux d'une métaphysique insouciante des faits. C'est un rêve qui ne dure qu'aussi longtemps qu'on se borne à consulter ses idées, à disséquer l'abstrait. L'illusion tombe, dès qu'on met l'idée en face du phénomène empirique; on voit alors et du premier coup que la nature à l'état pur est quelque chose d'abstrait et qu'il n'y a de l'abstrait que dans notre esprit.

Il n'existe pas d'universel dans la nature : tout y est particulier. D'autre part, nous savons que l'universel n'est pas un concept inné. Il ne se trouve donc tout fait ni dans les choses ni dans l'esprit. Par conséquent, il ne peut être que le résultat d'une certaine élaboration mentale. Mais de quelle élaboration? Il y a deux éléments dans l'universel : une nature abstraite, qui par le fait même de son état d'abstraction, n'appartient plus à tel individu, et un rapport de cette même nature à toute une classe d'individus; Le premier de ces deux éléments, nous l'avons déjà, et nous savons qu'il vient du travail de l'esprit sur les données de l'expérience. Reste à déterminer le rapport qu'une nature donnée doit acquérir avec l'existence pour devenir universelle. Quel est donc ce rapport? Faut-il y voir une simple ressemblance entre une idée et les objets où cette idée se trouve réalisée? Consisterait-il en ce que l'abstrait est un type unique de ce que l'observation nous a montré dans un nombre donné

d'individus? J'ai remarqué que certains cristaux ont une forme héxagonale. De ce caractère s'est fait en mon esprit une représentation abstraite, que j'étends à tous les cristaux que j'ai vus? Est-ce là l'universel? Non. Ce que nous cherchons, c'est le procédé par lequel l'esprit passe de la nature abstraite à la possibilité pour cette même nature de se réaliser à l'infini : ce que nous voulons expliquer, c'est l'universalité de droit. Or la ressemblance d'une idée, d'un caractère ou d'un groupe de caractères perçue par l'intelligence avec un certain nombre d'êtres concrets, ne donne, d'une part, qu'une universalité *de fait;* et de l'autre, il n'existe aucun moyen d'ôter toute limite à cette universalité, de la porter jusqu'à l'absolu. Car, quel que soit le nombre des cas observés, ce nombre sera toujours restreint et ne garantira nullement la possibilité d'autres cas. Avec la théorie de la ressemblance, nous retournons à l'empirisme.

Pour résoudre la question, il faut remarquer que toute nature, que toute propriété enveloppe une certaine aptitude à l'existence. S'il en était autrement, s'il y avait contradiction entre ces deux choses, l'expérience ne les aurait jamais réunies dans un même être. Mais si A, par exemple, est une fois apte à l'existence, il le sera nécessairement une seconde, une troisième fois et ainsi à l'indéfini, car la même raison subsiste toujours. Une même hypothèse a toujours les mêmes conséquences. Si $2 + 3$ font aujourd'hui cinq, il ne se peut que par un beau jour ils vien-

nent à faire six. Il y a donc dans toute essence ou nature une aptitude indéfinie à l'existence. Et voilà l'universalité. Mais, s'il en est ainsi, l'activité mentale suffit à nous conduire de l'abstrait à l'universel, comme elle suffit à nous élever du concret à l'abstrait; car dans toute opération intellectuelle, nous avons d'une part une essence, de l'autre le concept d'existence, et de plus le rapport de ces deux choses.

Maine de Biran dit quelque part : « L'analyse qui se « fait par l'attention jointe à l'imagination ne peut « faire ressortir des sensations ou des images que des « éléments sensibles de même nature que les composés « qui seuls peuvent être dits renfermés en eux comme « des parties dans le tout. Cette sorte d'analyse s'ar- « rêtant là où toute image s'évanouit, ne saurait at- « teindre aucune des *idées abstraites universelles* que « le métaphysicien et le géomètre considèrent chacun « dans le point de vue qui lui est propre [1]. » Ces paroles portent avec force contre le système de philosophie où l'on reconnaît tout au plus à la conscience humaine cette activité de réflexion dont fait preuve un sanglier poursuivi par les chasseurs. Ces paroles sont vraies, si l'esprit ne peut dans ses analyses s'élever au-dessus du concret. Elles restent également irréfutables, si l'on donne à l'universel un sens métaphysique, si l'on en fait une entité qui existe véritablement et telle que nous la percevons, soit dans les réa-

1. Fond. de la psch. Part. II, sect. IV, système réflexif c. IV.

lités qui nous environnent, soit dans un autre être plus éloigné de nos sens, plus intimement présent à notre raison. Mais il se trouve que de ces deux théories, l'une est incomplète et l'autre erronée. Nous constatons d'une part au sommet de l'esprit une puissance d'analyse plus subtile que les agents chimiques, plus subtile même que nos sens dont chacun sait discerner, dans l'ensemble des propriétés matérielles, la part qui lui revient; nous voyons à la lumière de l'observation que le fond de notre intelligence, c'est la force de percevoir l'abstrait dans le concret. D'autre part, il se rencontre que l'universel n'existe en nature ni dans l'esprit ni dans les choses, qu'il n'est en définitive qu'une manière de comparer l'abstrait au concret. Et dès lors tout change de face. Nous portons en nous-mêmes la puissance de faire nos idées aussi bien que celle de les déduire. Nous entrons en possession de l'abstrait; et de l'abstrait à l'universel, il n'y a qu'un pas.

CHAPITRE III

L'ACTIVITÉ DE L'INTELLECT EXPLIQUE LE NÉCESSAIRE

I

Il nous reste à parler de la nécessité. Il y a d'abord, comme nous l'avons vu plus haut, une sorte de nécessité, qui consiste en ce que chacune de nos idées soit éternellement supposable et que nous appelons *intrinsèque*. De celle-là nous n'avons que quelques mots à dire. Elle a son fondement dans l'universalité elle-même. Elle en est un corollaire immédiat ou plutôt un aspect. On ne conçoit pas en effet qu'une chose qui est de sa nature apte à l'existence, puisse un seul instant cesser de l'être. On ne conçoit pas qu'une convenance logique une fois donnée vienne à ne plus se produire, les termes étant de nouveau mis en présence. Bossuet a dit : « qu'un moment rien ne soit, éternellement rien ne sera ». On peut dire avec le même droit : qu'une chose un moment possible, éternellement elle le sera.

II

L'esprit est doué d'une puissance d'analyse, en vertu de laquelle il s'élève de l'universalité à la nécessité intrinsèque : Il l'invente. En est-il de même de la nécessité *de rapport?* Cette question demande un peu plus de détails. Pour la traiter avec bonheur, il faut d'abord délimiter le domaine de la nécessité. On l'a trop élargi ; on a voulu tout ramener à la nécessité dans l'esprit et dans les choses, afin de tout ramener à l'unité et l'on s'est vu contraint de recourir à des théories erronées, pour expliquer des rapports logiques que la conscience dément. Parcourons nos différents ordres de connaissances et cherchons avec soin où se trouve la vraie nécessité, où elle ne se trouve pas.

En mathématiques, il n'y a place que pour la nécessité. Si j'affirme que dans tout triangle la somme des angles est égale à deux droits, ce n'est pas pour l'avoir constaté à différentes reprises, un rapporteur à la main. Si je conclus que dans une équation quelconque le produit des extrêmes est égal au produit des moyens, ce n'est pas pour l'avoir toujours vu ou éprouvé. En mathématiques, nous saisissions quelque chose de plus que nos idées ; nous percevons leurs rapports et ces rapports sont absolus. Une figure géométrique une fois donnée, mon entendement s'élève de lui-même aux idées qu'elle contient, et voit dans

ces idées une connexion qui ne peut être que ce quelle est. Je passe de l'égalité des angles correspondants à celle des angles alternes-internes, de l'égalité des angles alternes-internes, à celle des angles alternes-externes, parce que je vois entre toutes ces choses une relation nécessaire. Et il en va de même de toutes les vérités mathématiques. L'esprit y prend pied dans l'expérience et monte à l'infini dans le ciel de l'idéal, conduit par la lumière éternelle des idées.

On peut dire aussi, bien que pour un motif un peu différent, que tout est nécessaire en métaphysique. La métaphysique n'a pour objet ni les faits ni les lois des faits ; car tout cela relève du monde phénoménal. Au sens précis du mot, la métaphysique est la science de la substance. Or comment connaissons-nous la substance ? Dire que nous la voyons à l'état nu, c'est un rêve ; car tout agit dans la nature, en nous et en dehors de nous. Tout s'enveloppe d'activité. La substance à l'état nu ne peut être que le produit d'une élaboration mentale, un extrait de quelque autre donnée qu'elle-même. D'autre part, atteignons-nous la substance dans son activité ? il est bien difficile de s'en rendre compte. Tout dépend de la nature du mode. Il s'agit de savoir si le mode n'est que la substance elle-même dans tel état ou si c'est une réalité qui s'en distingue, bien qu'elle en dérive. Il s'agit de discerner si le mode n'est que l'être de la substance ou s'il a son être à lui. Or sur cette question les philosophes ont toujours été divisés et l'on ne voit aucun moyen

de les mettre d'accord. Le problème n'a pas de solution. Pour le résoudre, il faudrait pénétrer une bonne fois au-delà du mode, aller jusqu'à la substance elle-même, en devenir pour ainsi dire la conscience et voir comment elle produit. Mais un voyage de cette nature dans le pays des Noumènes est plus difficile que ne l'était le retour des enfers pour le pieux Enée. Entre la substance et notre conscience il y aura toujours une barrière infranchissable. Les objets extérieurs demeurent séparés de nous et par leurs propres manifestations et par les impressions subjectives qui nous les font connaître. Notre propre sujet est plus près de nous; mais il reste vrai que nous ne le connaissons que dans ses actes. De quelque substance qu'il s'agisse, il arrive toujours que le mode qui nous la révèle, est aussi le voile qui nous la cache. Mais, si nous n'avons aucune intuition de la substance, si nous ne la saisissons ni en elle-même ni dans ses modes, quel moyen de l'atteindre? nous pouvons d'abord, en remontant des faits à leur cause, nous former de cette cause une certaine idée. Puis, nous pouvons analyser cette idée, en développer le contenu, comme nous le faisons des concepts mathématiques eux-mêmes. C'est ainsi qu'on a toujours remonté des phénomènes du monde à l'existence d'une cause première, d'une cause qui ne dépend plus d'aucune autre, qui porte en elle-même la raison de son être, et que, ce concept une fois acquis, on en a toujours inféré qu'il implique nécessité, immutabilité, éternité. C'est

ainsi que Platon lui-même observe dans son Phédon que l'âme vit dans un commerce intime et perpétuel avec les idées, qu'elle est de la famille de la vérité, et que, ce fait observé, il essaie d'en conclure que l'âme doit avoir quelque part au sort de la vérité, qu'elle doit être immortelle. Mais ces deux procédés très imparfaits sont les seuls que nous puissions appliquer à l'étude de la subtance ; là est la limite de notre esprit. Par conséquent passer de l'effet à la cause et déduire, c'est toute la métaphysique. Or il n'y a que du nécessaire dans ces deux opérations.

En va-t-il ainsi de la science de la nature? Peut-on soutenir que dans la science de la nature, aussi bien qu'en mathématiques et en métaphysique, tous les groupes d'idées présentent un caractère apodictique ? Un fait certain, c'est qu'il y a dans cet ordre de connaissances certaines liaisons d'idées, qui sont vraiment nécessaires. Telles sont celles qui se fondent sur une *relation causale* entre deux cas. Si l'on a une fois constaté que sous la pression de l'atmosphère une colonne de mercure s'élève dans un tube vide à 0 mètre 76 cent., il faut bien que, toutes les fois que l'atmosphère et le mercure se seront replacés dans les mêmes conditions, le même effet se produise.

Mais ces cas de causation sont beaucoup plus rares qu'on ne le pense d'ordinaire. Malgré l'application la plus minutieuse des règles de Bacon, malgré la perfection des instruments dont on dispose à l'heure actuelle et l'attention scrupuleuse avec laquelle on

s'en sert, il arrive souvent que la nature déjoue nos calculs et nous fait prendre pour la cause ce qui n'en est que l'accompagnement. On croit avoir démontré, par exemple, que la cause du son est un mouvement et l'on en donne cette preuve que, lorsqu'on perçoit un son, on observe des vibrations dans le corps qui le produit. Mais qui nous dit que ces vibrations que saisit le tact ou la vue, sont aussi ce qui affecte l'ouïe? Pourquoi ne verrait-on pas dans les ondulations que subit une cloche au contract de son marteau un mode parallèle à la cause de notre sensation auditive? Serait-ce que le son ne signifie plus rien, quand on le projette hors de la conscience? Mais c'est là une manière de voir qui n'a pour elle que l'autorité de l'habitude. Si le son, je ne dis pas le sentiment du son, peut être un mode de notre nature, pourquoi ne serait-il pas aussi un mode des choses? La même observation s'applique à la théorie moderne de la lumière. Rien ne prouve qu'il n'y ait pas dans les corps quelque chose de spécial qui correspond à nos impressions lumineuses et que le mouvement ne fait qu'accompagner. Il est même très naturel de penser qu'il en est ainsi; car pourquoi ne se trouverait-il pas dans la matière un objet pour la vue, comme il s'en trouve un pour chacun des autres sens?

Nous voyons des relations causales où la nature n'en a pas mis, et par là même nous étendons outre mesure le champ de la nécessité. De plus, dans les

relations causales qui sont réelles, tout n'est pas absolu, comme nous sommes portés à le croire. Il y reste d'ordinaire une part assez large à la contingence. La réalité est complexe : elle a des ressorts cachés que n'atteignent ni nos sens ni nos instruments ; et très souvent c'est au jeu de ces ressorts invisibles que tient le fait qu'il s'agit d'expliquer. Qu'ils viennent un beau jour à manquer, les apparences pourront rester les mêmes, et pourtant l'effet qu'on disait nécessaire, ne se produira plus. Il y a dans le fer une propriété qui le rend attaquable par l'oxygène de l'air ; mais cette propriété, nous ne la voyons pas, nous ne saurions non plus la déduire de ce que nous voyons. Il se pourrait donc que le groupe de qualités sensibles que nous appelons du fer se trouvât en contact avec l'air, sans qu'il en résultât de la rouille. Et les cas de ce genre sont nombreux. La plupart du temps, nous ne faisons qu'approcher de la cause des phénomènes à expliquer ; nous jugeons de sa présence par un certain ensemble de caractères qui l'entourent d'ordinaire, mais dont nous ne pouvons dire s'ils soutiennent avec elle un rapport apodictique.

Tout n'est pas nécessité dans les rapports nécessaires que nous révèle la science de la nature. Il y a plus : dans la plupart de ses investigations, cette science n'aboutit qu'à la contingence. Tout d'abord, elle renferme nombre de lois qui ne reposent que sur la *concomitance habituelle* de certains phénomènes. Soit, par exemple, la célèbre loi des corrélations organiques,

que Cuvier résumait en ces termes : « Tout être organisé forme un ensemble, un système clos, dont toutes les parties se correspondent naturellement et concourent à une même action définitive par une réaction réciproque. » Que trouve-t-on là de nécessaire? Qui m'assure que chez un animal donné les instincts seront toujours en rapport avec les mâchoires, les mâchoires avec les griffes, les griffes avec les dents? Comment établir surtout qu'il existe entre ces choses une liaison qui ne peut pas ne pas être? Tout ce que je sais, c'est que dans l'état actuel et depuis des siècles ainsi va le cours de la nature. Mais le passé ne répond pas de l'avenir. Des faits observés, si nombreux qu'on les suppose, ne garantissent pas d'autres faits. Il est vrai que la concomitance perpétuelle et surtout l'adaptation réciproque de certains caractères peuvent m'autoriser à conclure qu'il y a finalité dans le monde, qu'il existe quelque part une intelligence qui travaille d'après un plan déterminé, et que partant il y a des chances pour que tout ne change pas subitement et comme par caprice. Mais tout cela ne pouve qu'une liaison de fait. Et encore cette liaison de fait est-elle assez précaire. Qui sait si la puissance invisible qui meut le monde, n'en viendra pas, pour une raison de nous inconnue, à modifier l'ordre qu'elle a une fois établi? Il en est de même, si l'on passe des phénomènes extérieurs à la psycologie expérimentale, qui n'est qu'un chapitre de l'histoire naturelle. Notre volonté meut notre corps, sans que

nous puissions dire comment. Nous ne savons pas au juste si l'intelligence suppose la sensation, la sensation un certain organisme. Nous ne savons pas davantage si la faculté de se représenter les objets enveloppe le sentiment, et le sentiment l'appétit. De bon nombre de phénomènes psychologiques nous ne pouvons affirmer qu'une chose, c'est qu'ils se déroulent dans un certain ordre qui est toujours le même. Il n'y a pas une géométrie du *moi*.

Outre les lois qui expriment le rapport des phénomènes entre eux, il en est qui formulent le rapport des phénomènes à un sujet commun; et celles-là, pour avoir une apparence plus rigoureuse, n'en sont pas moins contingentes. Quand je dis : tout animal est vivant, sensible, capable de mouvements spontanés, se nourrit, croît, se propage, vieillit, dépérit et meurt, je n'énonce rien d'apodictique. Pour qu'il y eût quelque chose d'apodictique dans cette suite de qualités, il me faudrait apercevoir une dépendance essentielle entre chacune d'elles et le sujet commun auquel je les rapporte. Il n'en est rien; mon rôle se borne à généraliser des relations dont j'ignore la nature. De même, quand j'affirme que tout être raisonnable est doué de volonté et de liberté, ce n'est pas en vertu d'une intuition du rapport essentiel qu'ont ces choses. Ce rapport, je ne le connais pas; je ne sais pas au juste si le concept de raison enveloppe volonté et liberté. Tout ce que je puis faire, c'est d'énoncer sous une forme abstraite ce que la na-

ture a groupé dans mon âme et chez mes semblables.

Cette remarque ne s'applique pas seulement à certaines lois de détail. Elle s'étend aux principes les plus élevés de la science de la nature, à ces axiômes dominants et directeurs, sans lesquels le chimiste et le physicien ne peuvent faire un seul pas : je veux parler de la permanence de la quantité matérielle et de la conservation de la force. Il y a toujours dans le monde, dit-on, la même quantité matérielle, et l'on donne ce principe pour apodictique. Mais où a-t-on vu qu'il en est bien ainsi? Qui a jamais pénétré assez avant dans la substance corporelle pour y voir qu'il est de son essence de garder à jamais tout l'être qui la constitue? Et si ce n'est pas du sujet même de la matière qu'on a déduit la permanence de la quantité matérielle, d'où l'a-t-on conclue? De l'expérience? Mais l'expérience n'est pas allé et ne peut aller si loin. Moindre est sa portée. Tout ce qu'on a prouvé jusque-là et encore d'une façon très-approximative, c'est la permanence du poids. Mais qui nous assure que la quantité matérielle est toujours et nécessairement proportionnelle au poids? De plus, supposons que tel soit le fait, qui nous en garantira la nécessité? On en est au même point pour le principe de la conservation de la force. On ne l'a pas démontré par voie de déduction et l'expérience est impuissante par elle-même à nous en révéler le caractère apodictique. Si l'on venait à constater que les différentes énergies qui s'exercent dans l'univers, ne font que passer de

la puissance à l'acte, de l'acte à la puissance, sans jamais rien perdre de leur être, il faudrait encore prouver qu'il n'en peut être autrement. Et c'est là un genre de preuve que ne peuvent fonder ni l'observation ni l'expérimentation. Rien ne se crée, dit-on, car de rien rien. Mais ici on passe de la science à la métaphysique et à une métaphysique très sujette à caution. Où a-t-on pris qu'il n'existe pas une puissance infinie et qu'une puissance infinie ne peut, par un acte de sa volonté souveraine, produire quelque chose de nouveau, lorsque nous voyons sans cesse en nous et en dehors de nous de mystérieux indices qu'il y a quelque part une énergie de ce genre? Tout se meut dans l'univers; tout semble s'occuper à passer de la puissance à l'acte. Or l'acte est nécessairement plus que la puissance. Tout acte est un accroissement d'être, implique quelque chose de nouveau et partant suppose dans le sein du monde une force première et créatrice, qui travaille sans relâche à rendre son œuvre plus active et plus parfaite.

Nous aboutissons donc à trois conclusions : 1° Tout est nécessité en mathématiques; 2° tout est nécessité en métaphysique; 3° il n'y a de nécessaire dans la science de la nature que les liaisons d'idées qui enveloppent une relation causale, et ces liaisons sont rares. Ainsi, ce n'est pas seulement le vulgaire, c'est aussi le savant qui reste empirique dans les trois quarts de ses actions. Et si l'on cherche à quoi tient cette différence, si l'on veut savoir comment il se

fait que certaines idées ont entre elles un rapport nécessaire et d'autres un rapport empirique, on en peut fournir deux explications.

D'abord, il se peut qu'il y ait réellement du contingent dans la constitution des êtres. Ils se peut que certains touts concrets soient composés de pièces séparables. Mais, quoi qu'il en soit de cette vue métaphysique, la question peut se résoudre psychologiquement. La nature du rapport de nos idées vient de la manière dont notre esprit saisit les choses. Si nous voyons clair en mathématiques, si notre intelligence y perçoit la nature de ce qu'elle abstrait, c'est qu'elles ont pour objet la quantité et que la quantité n'est que la superficie des choses. La science du calcul n'est que l'art de combiner des unités et l'unité est un être considéré en tant qu'il se distingue des autres ; c'est ce qu'un être a de plus extérieur. Les éléments de la géométrie sont le point, la ligne, la surface. Or ce sont là des termes de l'étendue. On en connaît cela ou l'on n'en connaît rien. La causalité nous fait entrer dans l'intérieur de l'être ; pour en avoir une idée adéquate, il faudrait aller jusqu'au fond de la substance, jusqu'à la substance première, voir comment l'énergie sort du sein de la divinité. Mais pris en lui-même, considéré dans ce que tout le monde en sait, ce principe ne nous conduit pas si loin. Il ne suppose que la connaissance des phénomènes et de ce qu'il y a de plus général et de moins profond dans les phénomènes Tout y dérive de l'idée de commen-

cement, quelle que soit d'ailleurs la nature de ce qui commence. Il est donc naturel que, percevant les phénomènes, nous ayons quelque intelligence de ce principe. Si des faits, pris en tant qu'ils commencent et par là-même en tant qu'ils supposent quelqu'autre chose qui les explique, nous passons à la qualité des faits, nous avançons d'un pas dans la constitution intime de la réalité. Mais aussi, tout commence à s'environner d'ombre et les reliefs s'effacent. Nous n'avons plus que des notions indistinctes et confuses : son, lumière et couleur, pensée, sentiment, appétit et volition, sont choses que nous sentons bien plus que nous ne les concevons. Notre esprit les abstrait et les généralise, sans les comprendre ; il en est comme de notre œil qui ne saisit les objets qu'en gros. Et de là vient notre impuissance à trouver des liaisons nécessaires dans l'ordre de la qualité. Nous n'en pénétrons pas la nature, nous n'en distinguons pas les éléments. Enfin, quand nous allons de la qualité des faits à la cause qui les explique et pour en connaître l'essence, tout moyen direct d'établir des rapports nous fait défaut, parce que toute intuition nous abandonne. Nous n'avons plus qu'une lumière réfractée qui nous vient des faits eux-mêmes. Nous ne voyons plus ; nous concluons de ce que nous voyons, de même qu'aux feux de l'aurore on pressent l'approche du soleil. Ainsi l'intuition des *liaisons nécessaires* diminue à mesure qu'on va de la quantité au concept général de causalité, du concept général de causalité à la

qualité du fait causé, de là à l'essence de la cause, à la substance; parce que l'intuition des termes de ces liaisons et la pénétration de l'être par la conscience se dégradent dans le même ordre. Nous voyons moins nettement à mesure que nous allons du dehors au dedans des choses, à mesure aussi que nous allons du général au particulier, du simple au complexe. Et c'est parce que telle est notre manière naturelle de voir que les mathématiques ont fait des progrès si rapides et si sûrs, que les sciences d'observation seront toujours réduites, dans la plupart des cas, à des généralisations provisoires ou du moins empiriques, qu'en métaphysique on n'a guère que des approximations.

Nous savons maintenant où se trouve la nécesisté et de là deux avantages : d'abord, nous ne sommes plus exposés à mettre la nécessité où de fait elle n'est pas; et par là-même nous ne risquons plus de nous heurter à des difficultés de convention comme celles où se jette Kant, en prenant pour apodictique la permanence de la quantité matérielle, en faisant de la causalité le lien rationnel de la succession. De plus, tout en écartant les cas fictifs, nous nous sommes avancés vers la solution des cas réels. L'analyse que nous avons faite, nous met à même de préciser la nature de la nécessité, et de sa nature à son origine logique le chemin n'est pas long.

III

Il existe des cas réels de nécessité. Or, si l'on se reporte aux considérations que nous venons de développer, on voit assez vite que ces cas se ramènent à deux types. Il y a une nécessité qui est la manière dont les propriétés d'un sujet logique se rapportent à ce sujet. Telle est la nécessité mathématique. La définition de la sphère une fois connue, j'y découvre toute une série de corollaires qui ne peuvent s'en séparer et tiennent de plus ou moins près à son essence. J'y vois, par exemple, que toute section faite dans la sphère par un plan est un cercle, que deux cercles tracés à sa surface et à la même distance du centre sont égaux, que tout grand cercle la divise en deux parties égales. Telle est aussi la nécessité métaphysique que nous révèle l'analyse de la substance psychique ou de l'être premier, lorsque la régression des faits à la cause nous en a une fois fourni les concepts. Il y a de plus une nécessité d'un ordre très différent, où l'on ne va plus du tout à ses parties, d'une chose donnée à ce que cette chose renferme comme l'un de ses éléments ou comme une propriété de l'un de ses éléments, mais où l'on conclut de la présence d'un fait à l'existence de quelque autre chose qui n'est enfermé dans ce fait ni comme son élément ni comme un caractère de l'un de ses éléments, qui s'y rattache

sans lui appartenir. Outre la nécessité d'inhérence logique il y a la nécéssité causale; et c'est à un lien de cette nature que se réduit tout ce qu'il y a d'apodictique dans les sciences naturelles et dans cette partie de la métaphysique où l'on remonte des faits à la substance.

Mais ces deux sortes de nécessités sont-elles totalement hétérogènes, essentiellement irréductibles l'une à l'autre? N'y a-t-il pas un point par lequel elles s'identifient? Pour tirer la question au clair, voyons au juste en quoi chacune d'elles consiste;

« J'affirme d'une ligne droite, dit Kant, qu'elle « est le plus court chemin d'un point à un autre et « cependant le concept de droit n'enveloppe nulle- « ment l'idée de court qui se rapporte à la quantité; « il n'exprime que la qualité. » Mais il importe ici de ne pas confondre deux idées très différentes. Ce que je vois clairement, c'est que le concept général de droit n'enveloppe aucune idée quantitative, c'est que ce concept ne signifie pas autre chose que conformité à une règle donnée. Mais il ne s'agit pas dans l'exemple cité du droit pris en général, de la notion la plus abstraite du droit; il est seulement question du droit mathématique. La difficulté consiste donc à savoir si j'ai le concept du droit mathématique et si ce concept enveloppe la quantité; or ce sont là deux faits de conscience. Si, lorsque je considère une ligne droite, on vient me dire que je n'ai pas proprement le concept de droit mathématique,

mais que ce que j'appelle de ce nom, c'est l'union de deux éléments distincts, du concept général de droit et d'une intuition donnée, j'imagine de mon mieux ce que l'on veut signifier par là ; mais je ne réussis point à le concevoir. Cet amalgame d'un abstrait tout fait d'avance et d'un concret à l'état brut m'est incompréhensible. Le fait que me révèle l'observation, c'est qu'une droite, une fois donnée soit dans mon imagination soit sur un tableau, je la puis voir non seulement dans sa totalité concrète, mais aussi séparément de son sujet réel, séparément de ses dimensions déterminées, en tant qu'elle est ligne et telle ligne, droite plutôt que courbe. Ce point est d'une évidence qui s'impose. La manie, si longtemps dominante en philosophie, de tout résoudre par l'*a priori*, peut seul expliquer qu'on en ait jusqu'à nos jours méconnu l'autorité. Nous avons le concept du droit mathématique, comme nous avons celui du droit moral, du droit juridique, et ce concept n'est pas composé de deux pièces dont l'une vient du dedans, l'autre du dehors. Il est pris tout entier de l'expérience ; c'est la nature du concret perçue dans le concret lui-même. Mais, si tel est le concept du droit mathématique, si ce concept n'est que la réalité vue d'une certaine façon, il enveloppe la quantité et l'on peut y voir l'idée de court ; il en est de même de l'exemple tant de fois cité : $5 + 7 = 12$. Ici, comme tout à l'heure, Kant fonde son raisonnement sur une équivoque. Il veut à tout prix faire du concept de quan-

tité un *a priori* et former toute idée d'un nombre donné par l'application de ce concept *a priori* à une intuition sensible; mais encore une fois, une telle interprétation de l'acte intellectuel est en contradiction flagrante avec l'observation. Je ne vois le nombre que dans une série d'éléments empiriques et comme une face particulière de ces éléments. Le nombre est une série d'objets donnés vus en tant qu'ils se distinguent les uns des autres et sous ce rapport seulement. De plus il est manifestement faux que 5 + 7 ne donnent pas un résultat déterminé, qui est celui-ci plutôt que celui-là. Ce que je ne connais pas encore en analysant le sujet du jugement en question, c'est que le nombre auquel j'aboutis par cette analyse s'appelle douze; et la raison en est simple. Tout mot est un signe arbitraire et je puis exprimer la même chose par différents termes suivant la langue dont je me sers. Mais quiconque se donnera la peine de réfléchir verra bien que de l'addition des deux nombres 5 et 7 résulte une somme qui est toujours nécessairement la même. Qui dit 12 dit 5 + 7 en un mot. Et il ne faut rien de plus que ces quelques remarques pour établir qu'en mathématiques les liaisons d'idées sont essentiellement analytiques, que leur caractère propre, comme le bon sens de l'humanité l'a toujours reconnu, c'est de se ramener à l'évidence.

La nécessité d'*inhérence* présente le même caractère en métaphysique. Lorsque j'affirme de l'être par-

fait qu'il est à la fois éternel, immuable, omniscient, tout-puissant, je vois comment tous ces attributs se rattachent à leur sujet commun. L'idée du parfait enveloppe de sa nature tout ce qu'il y a de positif dans l'être, toutes les qualités qui n'impliquent pas de défaut : de telle sorte que lui refuser une seule de ces qualités, c'est diminuer son contenu essentiel, la détruire elle-même, l'affirmer d'un côté et la nier de l'autre.

Passons à ce fameux principe de causalité qui a fait le tourment de la pensée moderne, dont Hume nous a laissé une analyse à la fois si originale et si pénétrante, qui a suggéré à Kant sa théorie du jugement synthétique et dont les difficultés préoccupent encore tous les vrais philosophes. Est-il bien établi que ce principe soit une pièce à part dans l'édifice de nos connaissances? Ne peut-on pas y trouver un point par lequel il se ramène à l'analyse? Ne reposerait-il pas sur l'évidence comme tout le reste? Un fait certain, c'est que le principe de causalité n'est pas évident à la manière d'une vérité mathématique. Tout n'y est pas clarté. Il ressemble à la colonne de feu, qui précédait les Hébreux dans le désert. Il est ombre et lumière. D'abord, nous concevons la cause comme une énergie qui se déploie. Mais l'énergie, nous ne la trouvons qu'en nous-mêmes. Le sens extérieur qui semble nous en donner l'intuition, le sens de la résistance, ne nous la donne pas de fait. Il nous apprend qu'il y a un

non-moi qui s'oppose à notre activité sans nous révéler ce qui produit cette opposition. La résistance est un mode de notre être. Ainsi, quand nous attribuons l'énergie aux corps qui nous environnent, nous prêtons à la nature entière ce que nous ne sentons qu'en nous, nous prenons notre âme pour le type de l'univers, nous étendons à tous les êtres ce qui tient à la nature d'un seul. Nous faisons une induction où notre esprit peut trouver son plaisir, mais qui ne nous apprend rien de net et de sûr sur la causalité du monde extérieur. Là n'est pas le fond du mystère. Qui dit cause dit un être qui va de la puissance à l'acte. C'est évidemment vrai du cas où l'effet produit est un mode immanent; c'est aussi vrai du cas où l'effet devient extérieur à sa cause. Car il ne peut y avoir changement au dehors qu'autant qu'il y a changement au dedans. Une chose ne peut en modifier une autre que si elle se modifie elle-même, que si elle passe elle-même de la puissance à l'acte. Le question est donc de savoir comment se fait un tel passage. Or ce point fondamental est envoloppé de ténèbres que rien ne peut dissiper. Si l'on suppose que chaque être porte en lui-même la force de passer de la puissance à l'acte, ou met l'inintelligible partout. Car un être qui va par lui-même de la puissance à l'acte, tire de son propre fond quelque chose de nouveau, s'élève du non-être à l'être, du moins au plus : ce que nous ne comprenons pas. Si l'on admet au contraire que cha-

que chose est mue par une autre, a par b, b par c..., on ne peut remonter ainsi à l'indéfini; il faut qu'on s'arrête à un premier être que rien n'ébranle du dehors et qui donne le branle à tout le reste; car la série des mouvements cosmiques est réelle et partant finie. L'indéfini n'est ni ce qui a été ni ce qui est, mais seulement ce qui peut être. Dès lors la question se réduit à savoir comment ce premier moteur auquel on suspend la chaîne des phénomènes, peut exercer son rôle; et le mystère reparaît tout entier. Se prononce-t-on pour Aristote, fait-on du premier moteur un acte pur, essentiellement immuable, parce qu'il est la plénitude de l'activité. Dans ce cas, on n'explique pas le changement, on n'explique pas le passage de la puissance à l'acte; car on a beau syllogiser, on a beau mettre son esprit à la torture pour en tirer des distinctions de plus en plus subtiles, il reste toujours clair qu'il ne se produit de changement en dehors de la cause que s'il s'en produit dans la cause elle-même, qu'un changement qui sort un beau jour du sein de l'immuable vient du néant, est un effet sans cause. Si l'être premier est éternellement immobile, il y a par là-même éternelle immobilité dans la nature entière; c'est Parménide qui a raison. L'acte pur n'explique pas le passage de la puissance à l'acte; il est trop énergie pour être cause. D'autre part, si l'on admet que le premier moteur se modifie lui-même, afin de modifier tout le reste, si l'on y introduit la puissance, comment peut-il en sortir? Nos principes

rationnels sont universels dans ce qu'ils ont de clair. Partant, pour l'être premier comme pour tout le reste, s'élever soi-même de la puissance à l'acte, c'est poser un commencement absolu, aller par ce qui n'est pas à ce qui est, tirer le moins du plus : ce qui nous ramène à l'inintelligibilité déjà constatée. Il est vrai que nous portons en nous-mêmes une énergie de ce genre. Chacun de nous se sent libre, chacun de nous a conscience de produire un effort en partie créateur par lequel il s'arrache à ses penchants pour suivre le devoir, et cela, c'est proprement passer de la puissance à l'acte. Mais ce fait qui se répète si souvent en nous-mêmes et qui est la marque de notre personnalité, ce fait est sans contredit ce qu'il y a de plus mystérieux dans toute la nature ; de telle sorte qu'il ne peut nullement servir à nous faire concevoir la liberté du premier moteur. Ainsi, de quelque manière que nous envisagions la causalité en tant que passage de la puissance à l'acte, elle résiste toujours aux prises de notre entendement. L'acte pur ne peut être cause ; la seule cause est l'être libre, et la liberté ne se comprend pas.

Mais ces obscurités ne portent que sur la manière dont la substance produit son acte. Cet acte, pris en lui-même, nous le voyons, bien que son origine soit ténébreuse , et c'est là le point lumineux dont il faut partir. Or, en partant de ce point, ne peut-on pas établir que la causalité se réduit à l'évidence, aussi bien que les autres principes?

La question se pose sous cette forme : ce qui commence suppose-t-il nécessairement une cause? Lui donner une solution affirmative, c'est faire jaillir du concept de ce qui commence l'idée d'une autre chose qui l'explique. Partant, tout se ramène à l'analyse du *concept de commencement*. Or cette analyse, il nous semble qu'on ne l'a pas épuisée, bien qu'on l'ait poussée très-loin. On a clairement établi qu'un fait qui commence enveloppe deux éléments distincts : 1° une réalité de telle espèce; 2° un rapport de cette réalité à un moment antérieur du temps où elle n'était pas; et l'on a justement observé que ni l'un ni l'autre de ces deux éléments n'implique l'idée de cause. Le premier est quelque chose d'absolu, le second une pure succession. Mais là n'est pas tout le contenu logique d'une chose qui commence. Outre une réalité d'une certaine nature et le rapport de cette réalité à un temps antérieur, ce contenu enveloppe un troisième élément que l'influence du phénoménisme fait oublier, mais qui est capital. Entre l'instant où un être se trouve achevé et l'instant qui précède immédiatement son apparition se produit un mouvement qui va du moins au plus et qui est la formation même de cet être. Ce qui commence se *pose*, se *fait*. Et là se révèle le point décisif. Là gît véritablement le lien causal. Le chercher ailleurs, c'est perdre sa peine. Qu'une chose, en effet, vienne à se poser tout à coup sans qu'une autre la prépare et l'amène; qu'une chose se fasse d'elle-même sans avoir d'antécédent, c'est

un fait qui ne s'entend pas; et, si ce fait ne s'entend pas, il n'en faut pas chercher la raison dans les lois de l'esprit, mais dans les objets eux-mêmes. Quand je réfléchis à l'idée d'un être qui se fait, j'ai l'intuition très-réelle que cet être enveloppe une impuissance radicale à s'expliquer tout seul : je le trouve entaché d'une *insuffisance essentielle*, d'une insuffisance que je n'y mets pas, mais qui en est un caractère inséparable.

Ce n'est pas que cette sorte d'évidence ressemble aux autres. Elle est d'un ordre à part; mais pour être d'un ordre à part, elle n'en a pas moins une force irrésistible. Elle suffit à garantir qu'il y a dans la causation quelque chose de plus qu'une contrainte subjective, que l'on y trouve un lien qui tient aux choses. Elle suffit à montrer qu'en fin de compte le principe de causalité se ramène à l'analyse, qu'il est tout entier évident pour l'intelligence absolue, que, s'il ne l'est qu'en partie pour nous, le fait vient de la faiblesse de notre entendement. La logique de la réalité concrète est trop complexe pour que nous puissions en démêler tous les fils. Il y reste toujours du mystère.

Il y a dans la causalité un point par où elle se ramène à l'évidence et le fait tient à ce que le concept de commencement enveloppe directement l'idée d'une insuffisance essentielle, indirectement l'idée d'une cause. Cet enveloppement indirect est le propre de toute évidence logique. L'idée déduite est extérieure à l'idée dont on déduit; mais le lien par lequel on

déduit, lui est intérieur. En d'autres termes, le conséquent reste en dehors de son principe, mais la conséquence s'y trouve enfermée. Quand je dis que le triangle implique trois angles et que ces trois angles sont égaux à deux droits, je signifie simplement qu'un triangle ne peut exister qu'il n'ait trois angles, que ces trois angles ne peuvent exister qu'ils ne soient égaux à deux droits. J'exprime que l'intersection de trois lignes qui se coupent, que les trois angles formés par ces lignes sont deux choses essentiellement incomplètes ; non pas que je ne puisse les concevoir en elles-mêmes, mais je n'en acquiers point une connaissance adéquate que je n'y découvre par là-même une répugnance à ce qu'elles existent toutes seules. Il y a dans certaines propriétés, par suite dans certaines idées, une sorte de manque d'être, une exigence essentielle en vertu de laquelle elles ne peuvent exister, si d'autres choses n'existent aussi. Et c'est en cela que consiste la nécessité de *rapport*.

Ainsi, la nécessité d'inhérence et la nécessité causale, auxquelles nous avons déjà ramené toutes les liaisons apodictiques d'idées, se ramènent elles-mêmes à un seul type. L'une et l'autre sont analytiques ; l'une et l'autre consistent en ce qu'une chose ne puisse être sans qu'une autre soit. Toute nécessité tient au fond même de l'idée, est un élément de l'idée.

IV

La question conduite à ce point est résolue par le fait. Si la nécessité de rapport est quelque chose de l'idée, c'est l'intellect actif qui nous la découvre ; car, comme nous l'avons démontré, c'est l'intellect actif qui nous découvre l'idée et toutes ses faces. Ainsi, je m'élève d'abord par la force native de mon esprit aux concepts de ligne droite, d'être parfait, de commencement. Et ces concepts une fois acquis, j'y vois par là-même une *impuissance essentielle* à former un tout complet. Une droite ne peut être qu'elle ne soit plus courte que toute autre ligne. Le parfait ne peut être qu'il ne possède d'une certaine façon tout ce qu'il y a de positif dans la nature. Ce qui commence ne peut être qu'il n'y ait autre chose où il trouve sa raison explicative. Je vais de l'idée à ses conséquents par l'idée elle-même.

Mais ce point important demande d'autres explications, qu'il faut donner ici. Il y a des cas, où la conscience d'une idée suffit à nous révéler un certain nombre de ses dérivés. Par exemple, je ne puis voir l'intersection de deux lignes, sans comprendre par là-même qu'elle forme nécessairement des angles. Et ces cas sont plus ou moins nombreux suivant la force d'esprit dont chacun de nous se trouve naturellement doué. Un Newton découvre en un instant des ho-

rizons intellectuels qu'un Papou ne soupçonnera jamais. De plus, comme l'a très-justement observé Maine de Biran, « l'intuition est comme une espèce de sens interne qui a besoin d'être exercé pour acquérir un certain degré de finesse [1]. » Un mathématicien de profession voit en un clin d'œil la solution de certains problèmes, que d'autres ne pourraient trouver qu'après une longue et pénible réflexion.

Mais ces intuitions immédiates ne portent pas très-loin, ordinairement du moins. La plupart des vérités qui forment le contenu de notre science sont le fruit de nos recherches. Il ne suffit pas d'avoir quelque connaissance d'un objet pour en voir les différentes propriétés. Et dès lors la question se pose de savoir comment notre intelligence passe de ce qu'elle sait à ce qu'elle ne sait pas encore. Où est le but qui la sollicite ? Et ce but entrevu, comment peut-elle l'atteindre ?

Remarquons que notre science commence par des idées incomplètes. Par le fait même, ces idées ont des points obscurs et voilà ce qui met notre âme en mouvement. Nous voulons voir clair en toutes choses et nous supposons qu'on peut de la nuit faire jaillir la lumière. A propos de l'empirisme, nous avons déjà vu que c'est la possibilité d'un caractère une ou plusieurs fois constaté, qui nous pousse à chercher si ce caractère ne se trouve pas réalisé d'autres fois

1. Fond de la Psych., Part. II, sect. II, sys. reflex. c. IV.

encore dans la nature, qui devient le point de départ de toutes les généralisations, par là-même de toutes les découvertes scientifiques. Il y a quelque chose d'analogue dans l'ordre des vérités déductives. Ce qui nous entraîne de la connaissance incomplète d'un objet à la recherche des propriétés qui s'en suivent, c'est une pure possibilité, la possibilité d'un lien logique dont nous ne savons encore rien de précis.

Mais là n'est pas toute la question. La possibilité d'un rapport une fois donnée, il faut trouver ce rapport. Le problème posé, il faut le résoudre. Comment notre intelligence y parvient-elle ? Surtout à l'aide d'une série plus ou moins longue de tâtonnements, qui nous donnent du lien cherché un sentiment de plus en plus juste, jusqu'à ce que nous en ayons la claire vue. Le hasard a son rôle même sur le domaine de la nécessité.

En mathématiques on a recours à certaines constructions; mais ordinairement on ne tombe pas du premier coup sur celle qui convient au problème, et, quand on l'a trouvée, il faut encore une suite de tentatives plus ou moins heureuses, pour en faire jaillir la réponse qu'elle contient. Pythagore entrevoit qu'il doit y avoir une certaine relation entre le carré de le l'hypothénuse et les carrés des deux autres côtés. Il mène différentes lignes, trace mainte figure en s'éclairant des principes qu'elles lui suggèrent. C'est après une longue série de constructions et de consi-

dérations infructueuses, qu'il trouve enfin cette vérité qui excita en lui de si vifs transports.

Les sciences naturelles contiennent aussi un certain nombre de règles générales, dont le but est d'indiquer la marche à suivre. On observe d'abord les cas qui diffèrent le plus et qui cependant présentent le caractère où l'on croit voir la cause du phénomène en question. Puis, on observe les cas qui se ressemblent le plus et qui ne contiennent pas ce caractère, et l'on arrive par cette méthode à des approximations de plus en plus grandes. Mais ces cas, il faut d'abord les trouver. Et souvent la nature ne les présente pas d'elle-même ; il faut les produire en la tourmentant, et là reparaît le hasard. De plus, l'hypothèse dont on part peut être fausse ; le caractère où l'on place la cause du phénomène en vue, peut ne pas le contenir de fait, et si cette déception vient à se produire, tout est à reprendre.

Au seuil de la métaphysique, nous abandonne tout procédé défini d'avance. L'objet de cette science n'a pas de figure. Il ne se laisse ni voir des yeux du corps ni soumettre à l'action de nos appareils. Il n'y a plus dans la région du Noumène ni constructions ni tables de Bacon. L'on y marche à l'aventure, livré à la force de sa réflexion, dirigé tout au plus par un certain flair du point d'où l'éclair doit venir ; et c'est l'une des raisons pour lesquelles la philosophie n'est, pour bon nombre de questions, qu'un tâtonnement éternel. La science dont l'objet est à la fois le plus éloigné de

la conscience et le plus complexe, la science qui a le plus besoin de méthode, est celle qui en manque le plus.

Mais, quelle que soit la manière dont nous arrivons à la nécessité, c'est toujours la même force qui nous y conduit. C'est toujours l'intellect qui la pressent, qui la circonvient et enfin la découvre. L'esprit ne crée pas le lien logique, comme l'ont voulu certains philosophes allemands. Il ne le tire pas non plus de lui-même pour le mettre dans les objets, enrichissant ainsi la nature d'un principe d'ordre et d'unité qui lui manquerait. L'esprit ne fait qu'inventer le lien logique. Mais aussi faut-il entendre la chose dans toute la force du terme. La nécessité n'est pas à découvert dans le phénomène empirique comme l'une de ses parties ou de ses propriétés. Elle tient à son essence, c'est quelque chose d'abstrait. Il faut d'abord avoir l'abstrait pour la saisir ; et tout n'est pas là. Il y a des qualités concrètes que notre intelligence abstrait sans en pénétrer la nature. Telles sont la lumière, la couleur, le son. Ces qualités ne contiennent pour nous aucun rapport logique, aucune nécessité. Pour atteindre la nécessité, il faut aller de l'abstrait à l'essence de l'abstrait, comme nous le faisons toujours en mathématiques. Et ce pas une fois franchi, le domaine des liaisons logiques est encore très-restreint. Ce n'est qu'à force de réflexion patiente et méthodique, ce n'est que par une analyse de plus en plus profonde d'une essence donnée, que nous parve-

nons à pénétrer les différentes conséquences qu'elle enveloppe, de telle sorte que depuis l'intuition sensible du concret jusqu'aux idées les plus lointaines qui dérivent de sa nature, tout résulte de l'action de l'intelligence. Ainsi, l'esprit humain n'est pas un être mutilé qui ait besoin pour s'expliquer lui-même de je ne sais quel principe d'emprunt. C'est de l'expérience qu'il tire ses idées, dans l'expérience qu'il les perçoit elles-mêmes et qu'il trouve leur enchaînement. La science tout entière n'est que le produit de son activité native s'exerçant sur les données de l'expérience.

CONCLUSION

VALEUR FORMELLE, VALEUR RÉELLE,

FONDEMENT DE L'IDÉE

CONCLUSION

VALEUR FORMELLE, VALEUR RÉELLE, FONDEMENT DE L'IDÉE

I

De la théorie de l'intellect actif dérivent des conséquences qu'il faut signaler.

Si nos analyses ont quelque fondement, les formes innées sont une sorte de superfétation, un groupe de parasites intellectuels dont l'observation désavoue la présence. En fait, l'universalité et la nécessité ne tiennent pas à la nature de l'entendement; elles découlent de l'idée. Ce sont des caractères de l'idée qui, non seulement pour nous, mais encore en soi, ne peuvent nullement s'en séparer, et l'idée elle-même n'est que la conscience d'une propriété ou d'une série de propriétés, prises à l'état nu. Dès lors, le problème de la connaissance revêt un nouvel aspect : nous sortons du *rélativisme* intellectuel. Il n'est pas encore démontré que nos idées aient un prototype dans la nature. Il n'est pas démontré non plus que les objets que nous concevons soient véritablement possibles ; car la possibilité revient à la convenance

interne de tous les éléments qui constituent un être. Or cette convenance nous échappe totalement dans la plupart des cas, et quand nous la connaissons, ce n'est jamais qu'en partie; nous voyons le rapport des propriétés entre elles, et non celui des propriétés à leur sujet. Telle est l'idée d'être parfait; tels sont aussi les concepts mathématiques eux-mêmes. Il y a quelque chose d'obscur jusque dans la partie la plus claire du savoir. Mais, par le fait même que l'universalité et la nécessité tiennent à la nature des choses que nous concevons, non à l'acte par lequel nous les concevons, il se trouve établi qu'il n'existe rien, qu'il n'existera jamais rien de contraire aux intuitions de notre entendement.

On peut encore douter qu'il y ait des triangles dans la réalité et même que le triangle soit totalement possible; mais, s'il se trouve quelque part un triangle, il faut qu'il ait les propriétés que j'y vois et que ces propriétés s'enchaînent comme je le vois. On peut douter qu'il y ait commencement dans la nature et même qu'un commencement quelconque soit possible; mais, si quelque chose vient à commencer, il faut que cette chose trouve quelque part sa raison explicative; elle exige une cause. On ne sait encore si l'être absolu existe, si même il est possible; car qui peut pénétrer le rapport des éléments qui le constituent? Mais, si de fait il existe un être absolu, il faut qu'il soit tel que je le comprends. C'est l'harmonie éternelle et vivante de toutes les perfections. Et

il en est ainsi de tous les concepts où nous percevons réellement une liaison nécessaire. Cette liaison ne vient pas de l'esprit qui les forme, mais des propriétés qu'ils enveloppent ; il faut donc qu'elle se trouve toujours la même partout où se trouvent ces propriétés. Ainsi, c'est une erreur de soutenir avec Kant que les principes de la raison n'ont de valeur que pour nous, de croire avec Stuart Mill que, si nous ne concevons pas un cercle carré, c'est par ce que nous n'en avons jamais rencontré de tel ; c'est une erreur de penser avec Mansel que toute connaissance est nécessairement relative. Le fait est que les principes de la raison ne dépendent ni de l'intelligence qui les conçoit, ni du temps où ils se réalisent, ni du lieu qui en circonscrit l'application. Le fait est qu'ils ne sont autre chose que le rapport essentiel des objets que nous concevons. Partant, on ne peut y voir de simples lois municipales ; ce sont des lois universelles, des lois absolues. Quelle que soit la nature du monde réel, nous portons en nous-mêmes tout un monde idéal qui ne peut être que ce qu'il est, et ne peut se réaliser que dans l'ordre que notre entendement y voit.

II

On peut aller plus loin. Outre leur valeur formelle, nos idées ont une valeur empirique ; l'ordre des idées traduit l'ordre des intuitions sensibles, est conforme

au cours de la nature, telle qu'elle se manifeste à notre conscience. Le mathématicien part d'une formule générale, la combine avec des formules également générales, passe par une longue série de raisonnements, de simplifications, de transformations, et, après cette excursion dans le ciel de l'abstrait, loin de toute réalité, il aboutit à une équation qui est l'expression de la réalité. On prévoit longtemps à l'avance le jour et l'heure où Vénus passera devant le soleil. Le Verrier remarque un point du ciel où la loi d'attraction ne trouve pas son exacte application, attribue ce trouble à l'action d'une planète ignorée, calcule d'avance la masse et la distance de cette planète et découvre Neptune. A quoi tient ce rapport des vues de l'esprit avec l'expérience?

Si l'idée n'a rien qui vienne de l'expérience, elle ne peut servir à nous la faire connaître. Car ou bien nous percevons dans le concret lui-même la nature du concret ou non. Dans le premier cas, l'idée innée est un rouage superflu. Dans le second, l'idée innée ne nous manifeste rien qu'elle-même. La conscience que nous en avons ne nous révèle pas plus la nature du concret que la perception du blanc ne nous révèle le rouge. L'idée et l'expérience sont dans l'innéisme comme deux lignes parallèles : elles ne se rencontrent jamais. Il y a plus. Pourquoi veut-on que l'idée ait une origine à part? Parce qu'elle est nécessaire et qu'on croit la nécessité bannie de l'expérience; mais, si la nécessité est bannie de l'expérience, tout accord

prévu entre l'esprit et les choses devient radicalement impossible. La science est frappée à sa base. On ne prévoit, on ne peut prévoir qu'en vertu de l'enchaînement nécessaire des phénomènes empiriques. Faire de l'idée un objet indépendant et parce qu'il n'y a que du contingent dans l'expérience, c'est se condamner deux fois à l'impuissance d'expliquer le rapport de l'idée au réel.

Si l'idée ne vient de l'expérience qu'en partie, si l'on en fait l'application d'une forme universelle et nécessaire à une intuition sensible qui n'a rien par elle-même que de particulier et de contingent, le résultat auquel on aboutit n'est guère plus heureux. Tout d'abord, l'universalité et la nécessité ne peuvent être innées. Elles dépendent l'une et l'autre de la nature, non de l'existence des objets ; elles sont choses abstraites. Or l'abstrait ne se trouve pas tout fait dans l'esprit, antérieurement à tout travail de l'esprit. L'abstrait est essentiellement le produit de l'activité mentale. Il paraît, il disparaît avec cette activité. Aussi longtemps que l'entendement n'entre pas en jeu, aussi longtemps que l'intelligence ne réagit pas, il n'y a, il ne peut y avoir dans notre conscience que du concret. Car notre conscience est tout entière vivante et partant tout entière concrète et, en tant que totalement concrète, ne peut avoir que des modes de la même nature, des impressions concrètes. De plus, l'universalité et la nécessité dérivent de la nature même des choses. C'est le cercle lui-même qui est

réalisable à l'infini, c'est le cercle qui ne peut pas ne point envelopper toute la série des corollaires que les géomètres savent y découvrir. Or, que l'universalité et la nécessité aient une autre origine que le cercle lui-même, qu'elles viennent de l'esprit s'ajouter au cercle, cette figure n'aura jamais qu'une universalité d'emprunt, qu'une nécessité d'emprunt ; l'union du cercle avec ses caractères généraux dépendra de l'intelligence qui les conçoit, commencera et cessera avec l'opération de cette intelligence, pourra ne pas être, n'aura rien d'essentiel. Ce ne sera plus une dérivation, mais la simple contiguïté de deux concepts et d'une sensation. L'innéisme des formes n'explique le rapport de l'idée et de l'expérience qu'à condition d'altérer essentiellement la vraie notion de l'universalité et de la nécessité et de méconnaître la source dont elles découlent.

Si l'idée est étrangère à l'expérience, on ne peut expliquer leur accord, si l'idée ne vient de l'expérience que partiellement, on ne l'explique qu'en faisant violence aux faits. Reste donc qu'elle en vienne tout entière, qu'elle y soit enveloppée. Mais comment? Il n'y a dans l'expérience à l'état brut que du particulier et du concret. L'idée ne s'y trouve pas toute faite. Il faut donc que notre esprit soit doué d'une certaine force, qui l'en dégage et la mette à nu. Et telle est la conclusion à laquelle nous a conduit l'analyse de l'acte intellectuel. Nous avons constaté successivement que l'idée est le contenu de la donnée

empirique, que ce contenu ne s'y trouve pas à découvert, mais qu'il existe en nous une énergie inventrice dont le propre est de la percevoir, que cette énergie est toute la raison.

C'est donc la théorie de l'intellect actif, et cette théorie toute seule, qui nous met à même d'expliquer la valeur empirique de nos idées, de voir le point où la logique formelle se soude à la logique réelle, de comprendre pourquoi les faits obéissent en quelque sorte aux prévisions de la pensée. C'est la théorie de l'intellect actif qui résout la question si souvent agitée par les philosophes modernes : d'où vient que les lois de la raison s'accordent avec les lois de la nature ? Et si cette théorie tranche toute seule ce problème capital, c'est parce qu'elle débarrasse l'esprit de toute idée innée, de toute forme, c'est-à-dire de tout ce qui peut l'entraver dans son essor vers la réalité, c'est parce qu'elle fait de l'esprit une énergie dont la seule loi est de trouver les lois des choses.

Ainsi, c'est au moyen âge qu'il faut revenir, lorsqu'il s'agit de la connaissance intellectuelle. Pour retrouver l'idée dont on doit partir dans cette importante et délicate question, il faut retourner en arrière et à travers plusieurs siècles, remonter à l'époque des Albert le Grand, des Thomas d'Aquin, des Duns Scot, et traiter par l'observation ce qu'ils n'ont guère fait que déduire. Toute autre voie mène à des impasses où l'esprit se travaille en vain.

Ce n'est pas que les modernes n'aient à se glorifier

de leurs recherches. Un travail universel, ardent et tenace, comme celui qui se poursuit depuis trois siècles sur le domaine de la psychologie, n'a pu demeurer stérile. De Galilée à nos jours, la science a ses découvertes et ces découvertes sont prodigieuses. De Descartes à nos jours, la philosophie a aussi les siennes. Les tentatives que fait Berkeley pour démontrer qu'il n'y a pas de matière, aboutissent à d'heureuses trouvailles. Elles précisent le rapport du sujet à l'objet. L'analyse du principe de causalité par David Hume, les études de Kant sur l'unité de la conscience humaine, sur la manière dont l'esprit perçoit le monde extérieur et se saisit lui-même, sur les obstacles qui s'élèvent entre la pensée et la substance, sur la réalité des représentations mentales, nombre d'autres efforts du même genre faits par d'autres philosophes, sont autant de pas en avant, autant de découvertes dans le ciel de l'âme dont il faudra toujours tenir compte, lorsqu'on abordera les sujets qu'elles concernent. Mais il nous semble qu'on eût cherché avec plus de bonheur, si l'on avait moins radicalement rompu avec tout un passé de méditations philosophiques, si l'on s'était contenté d'ajouter aux données de la tradition, au lieu de les rejeter.

La France est le pays des changements brusques. Toute évolution y tourne presque fatalement à la révolution. Ce n'est pas par patience et longueur de temps, c'est par éruptions violentes que se sont transformés la langue, le théâtre, l'organisation sociale de

notre pays. Au XVIe siècle on observe, à la lumière de la littérature ancienne, que notre langue a des lacunes, et voilà Ronsard qui vient en français parler grec et latin. Notre vieil idiome disparaît avec ses fraîches et naïves beautés sous une couche épaisse d'expressions et de locutions étrangères. Chez nous, comme chez les Grecs, le théâtre était né de la religion, et bien qu'encore hésitant dans sa voie et sujet à des écarts, il s'était élevé dans le drame aux plus nobles accents, il avait en comédie donné des preuves indiscutables de la plus riche verve. Mais on a lu Sophocle, Plaute et Térence, il faut dès lors que tout ce qu'on a fait jusques-là tombe dans l'oubli. Adieu les confrères de la Passion et les enfants de la Basoche; on étouffe à leur début les inspirations du génie national et l'on nous impose un théâtre d'emprunt. En politique, même manie de tout détruire pour tout refaire à nouveau. Il y a des abus et ces abus sont graves. Donc il faut que le régime qui les a produits, soit rasé. Il faut que tout un corps d'institutions qui ont coûté à la France douze siècles d'essais douloureux, tombe tout à coup sans laisser de trace, et l'on improvise une machine sociale, dont les rouages mal adaptés, produisent encore un grincement terrible après cent ans de retouches. C'est dans ce même esprit que se fait au XVIIe siècle la réforme philosophique. Le progrès des idées et des idées les plus éloignées de la vie réelle ne peut non plus que le reste échapper à tout excès. Descartes paraît et juge

que jusqu'à lui on n'a rien dit qui vaille. Depuis sept mille ans qu'il y a des hommes et qui pensent, la philosophie est encore à fonder. Et de fait, on doit le reconnaître, il met dans une plus vive lumière le point dont il faudra désormais partir et qui est le *sujet*. Mais, en même temps, parce qu'il ne veut pas regarder en arrière et chercher si l'on a déjà trouvé quelque chose de bon, parce qu'il n'a de confiance qu'en son génie, il omet dans sa théorie de la raison ce qui fait la raison elle-même, l'activité, et se voit contraint par la logique à rejeter en dehors de la nature tout ce qui est marqué au double coin de l'universalité et de la nécessité, à fonder en Dieu l'édifice entier de la connaissance rationnelle. La conséquence, c'est que l'esprit humain se trouve divisé en deux compartiments qui n'ont entre eux d'autre rapport que leur contiguïté ; et en voilà pour deux siècles de labeurs, de tourments intellectuels où l'on perdra sa peine ; Car on est engagé dans un passage qui n'a pas d'issue. Désormais, il y a d'une part les lois de l'esprit, de l'autre les lois des choses. Et comment ces deux ordres de rapports peuvent-ils s'harmoniser entre eux? C'est un problème qui n'a pas de solution.

III

Mais revenons à notre déduction. La théorie de l'intellect actif ne nous permet pas seulement de pré-

ciser la valeur formelle et la valeur réelle ou empirique de nos idées ; elle nous éclaire aussi sur leur fondement.

Si l'on fait de l'intelligence une faculté passive, il n'y a plus sur cette importante question qu'une manière de raisonner et qui est la suivante.

Un fait qu'il faut bien reconnaître, quand on renonce à la rêverie pour s'observer soi-même, c'est que l'idée n'est ni au-dessus ni à côté du phénomène empirique, mais qu'elle en est l'intérieur. L'idée forme de quelque manière le contenu de la réalité, telle que nos sens nous la révèlent. L'idée du blanc en dehors de toute chose blanche, n'est qu'un mot. L'idée du mouvement en dehors de tout mouvement, n'est encore qu'un mot. Et il en va de même de tout ce que nous concevons. D'autre part, il n'est pas moins certain que si l'idée ne résulte pas d'une certaine élaboration mentale, que si le rôle de l'intelligence se borne à la recevoir, elle se trouve dans la réalité telle que nous la voyons, c'est-à-dire à l'état séparé. La même idée qui est le mode de notre esprit, ce que tout le monde appelle l'abstrait, est partie et partie réelle du concret, fait le fond des choses.

De plus, l'idée, comme nous l'avons vu, est essentiellement universelle et son universalité consiste en ce qu'elle reste numériquement la même pour tous les êtres dont nous l'affirmons. Il n'y a pas plusieurs idées du cercle, plusieurs idées de la volition, plusieurs idées de la lumière ou du son. Autrement l'on ne

pourrait rien définir. Partant, il faut que toute essence, que toute propriété, que toute division logique de la réalité, soit identique chez chacun des individus où nous les concevons. Il n'y a qu'une humanité pour tous les hommes, qu'une animalité pour tous les animaux. Ce qui fait la nature d'une plante est une même chose chez toutes les plantes; ce qui fait la nature d'un minéral est la même chose chez tous les minéraux. Les individualités les plus différentes ont un point par lequel elles s'identifient et qui est l'être. Non seulement l'idée fait le fond des choses; mais ce fond est un. Les objets qui forment pour nous le spectacle de l'univers, sont des modifications d'une même étoffe, des aspects divers d'une même réalité.

Il faut avancer encore, si l'on veut suivre jusqu'au bout la chaîne de la logique. L'idée n'est pas seulement universelle; elle est aussi nécessaire et doublement, nécessaire dans la connexion des propriétés qu'elle enveloppe, nécessaire en elle-même. On ne peut concevoir qu'une idée cesse un seul instant d'être possible, et puisque, dans l'hypothèse où nous raisonnons, le possible devient le concret, on ne peut concevoir qu'une idée cesse un seul instant d'exister. Le monde est l'être nécessaire ou du moins une face de cet être. Inutile de recourir à des distinctions et d'inventer pour le besoin de la cause que l'idée n'est qu'une imitation mentale, tout au plus une impression subjective de l'être nécessaire; car la nécessité que nous y voyons, ne lui vient pas du dehors; elle tient à son

essence. Or ce qui est nécessaire de sa nature ne se crée pas, ne s'imite pas, ne peut être copie ou image.

Ce n'est pas tout. Cette partie de notre esprit qui perçoit l'idée, la conscience intellectuelle, ne fait pas exception aux lois des choses. Son essence est une chez tous les individus. Il n'y a qu'une seule et même raison pour tous les hommes, pour tous les êtres raisonnables, et cette raison est éternelle comme le monde qu'elle contemple.

Au-delà de l'horizon qu'embrasse l'intelligence humaine, de l'autre côté de l'idéal immuable auquel elle demeure essentiellement suspendue, y a-t-il une autre intelligence qui, elle aussi, voit ce que nous voyons, mais qui, plus large et plus puissante, enferme et pénètre tout d'un seul regard? Le fait est possible; car à l'essence des choses s'ajoutent certaines conditions qui font l'individu et ces conditions peuvent, en un point de la nature, favoriser à l'indéfini le développement de la raison et l'élever à la connaissance adéquate de tout ce qui est ou peut être. Mais, s'il existe un tel entendement, il ne diffère pas radicalement du nôtre. Il est plus grand, mais de la même famille que le nôtre, car il n'y a qu'une raison. Nous sommes Dieu par le fond de notre esprit.

Telle est la conclusion inévitable, si l'on ne fait de l'intelligence une force active. La distinction de l'abstrait et du concret s'évanouit et l'on va tout droit au monisme. La substance du monde devient une hiérarchie d'idées éternelles, possédées par une conscience

également éternelle. Et c'est la pensée qui poursuivait Platon, lorsqu'il établissait d'une part que l'idée ne peut changer et de l'autre que l'âme qui la contemple est un principe, n'a pas de commencement. C'est ce ce qui faisait croire à Leibnitz que nous pensons toujours de quelque manière. C'est tout le système de Hegel au sens duquel le monde est une logique qui se développe sous la trame mobile des phénomènes.

Mais tout change de face, si l'on a recours à l'activité de l'intelligence, si l'on fait de l'entendement une puissance d'analyse dont le propre est de former l'abstrait. Cette facile et captivante métaphysique de l'idéalisme s'évanouit alors comme un beau songe.

Il est bien vrai que ce qui me fait homme se trouve en moi-même aussi bien que ce qui me fait tel homme. L'essence est tout entière dans chaque être; elle y est avec ses propriétés et le rapport de ses propriétés; mais elle ne s'y trouve pas, comme la partie d'un tout, comme un fragment de sensation, à l'état séparé, à l'état abstrait. Tout existe dans les individus que je connais, tout vit dans l'acte par lequel je les connais, ma conscience rationnelle est concrète au même titre que ma conscience empirique. Il n'y a que du concret dans chaque sujet et dans chaque objet. L'essence s'y trouve à l'état physique; c'est elle-même qui existe, et tout entière. L'abstrait en est absent. L'abstrait ne fait son apparition que lorsque l'intelligence se met en jeu. Il naît et finit avec son acte comme la lumière du jour avec le soleil. Il en est le produit essentiel,

et ce produit n'est pas une altération de la réalité. Après comme avant l'opération de mon intelligence, il n'y a dans la réalité que du concret. La multiplicité ne se fait que dans mon esprit. L'essence à l'état pur n'existe que pour et par mon esprit. Ma conscience rationnelle agit à la façon d'un géomètre qui suppose un cercle tracé sur un tableau intact de tous points. La courbe idéale qu'il décrit dans sa pensée ne sépare rien en fait et la portion de l'espace qui s'y trouve enfermée, ne cesse pas, pour être vue à part, de se rattacher à son tout.

Tout est concret dans l'expérience à l'état brut. Tout y existe au même titre. Il faut donc que tout y soit également particulier. Le fait de l'existence est incommunicable ; le fait de l'existence est inimitable. On n'imite pas un objet en tant qu'il existe, mais en tant qu'il a telles propriétés, en tant qu'il est une essence perçue par l'esprit. Il n'y a que de l'individuel dans l'individu, et l'universel n'existe que dans la pensée. C'est d'ailleurs ce qu'on peut voir sous un autre jour, si l'on prend la question par un autre côté. L'universalité se rattache à l'essence abstraite, n'est que l'aptitude inaliénable d'une propriété ou d'un groupe de propriétés considérées en soi à se réaliser indéfiniment. L'universalité est donc, au même titre que l'essence abstraite, un produit de l'activité mentale. L'intelligence tire l'abstrait du concret et de l'abstrait l'universel. De plus, l'universel, une fois dans la conscience, n'en descend pas pour entrer

dans les individus dont nous l'affirmons ou pouvons l'affirmer. L'esprit qui le produit en lui-même ne le peut faire passer de lui-même au dehors. Car son être, étant le mode d'une conscience déterminée, ne se prête pas. L'universel n'est qu'une sorte de type mental qui, par le fait même qu'on en considère les propriétés à l'exclusion de tout le reste, peut servir d'exemplaire à une série indéfinie d'individus. Un artiste qui réalise le modèle qu'il a rêvé, ne met rien dans le marbre ou sur la toile de l'être de sa pensée. Entre son idéal et son œuvre, il n'y a que similitude. Tel est le rapport de l'universel aux individus réels dont nous le tirons, aux individus possibles auxquels il s'étend: Il s'imite, mais ne se communique pas.

Ainsi l'universel, de quelque manière qu'on l'envisage, ne peut exister que sous le regard de la conscience. Et cependant il n'est ni un mode inné de l'entendement ni un vain mot. L'esprit le forme de l'étoffe que lui fournit l'expérience.

Dès lors et du même coup, la lumière se fait sur plusieurs points à la fois. D'abord, chaque individu a son essence à lui. Entre les réalités concrètes il n'existe rien d'identique; il n'existe que du semblable. De plus, on voit en quel sens l'idée est une pour tous les êtres qu'elle signifie, en quel sens elle est multiple. Je n'ai qu'une seule et même idée du cercle. Il me suffit de concevoir le cercle une bonne fois, pour y voir qu'il est réalisable dans tous les temps et tous les lieux, autant de fois qu'on le vou-

dra. Mais on ne peut dire en aucune manière que l'idée du cercle qu'a Pierre ou Jean soit identique à celle dont j'ai moi-même conscience. Que je considère cette idée en tant que mode de mon sujet, ou bien en tant que représentative d'une chose différente de mon sujet, elle est toujours mon acte et partant n'appartient qu'à moi. En d'autres termes, il n'y a qu'une idée d'une seule chose chez un seul individu; il y a plusieurs idées d'une seule chose chez plusieurs individus. Enfin, la même notion de l'universel nous éclaire sur la difficulté que les réalistes du moyen âge élevaient contre l'individualité de la raison : si l'idée est universelle, disaient-ils, ne faut-il pas que la conscience qu'elle informe le soit aussi? En fait, l'universalité ne consiste pas en ce qu'une idée se trouve dans plusieurs individus, mais en ce qu'elle puisse leur servir d'original; et l'idée elle-même n'est autre chose que le concret moins l'existence, incomplètement perçu : de telle sorte que, si l'idée ne peut apparaître sans l'activité de la conscience, elle peut du moins devenir mode de la conscience.

Si de l'universalité on passe à la nécessité, la logique de l'idéalisme subit de même une profonde rupture. Dire qu'une idée est universelle, c'est dire qu'elle est réalisable à l'infini, dans tous les temps et tous les lieux, qu'elle est éternellement possible, qu'elle ne peut pas ne pas l'être : il y a une sorte de nécessité qui dérive de l'universel, et celle-là est

au même titre que l'universel le produit essentiel d'une élaboration mentale : sa matière vient de l'expérience, mais elle se forme et reste dans l'esprit. Il existe un autre genre de nécessité, qui est la manière dont les idées s'enchaînent et, sur ce point, le rapport de l'idéal au réel est plus étroit ; mais se réduit-il à l'identité comme dans la précédente hypothèse ? Oui et non tout à la fois. Une sphère donnée et un plan donné ne peuvent pas plus avoir deux points de contact que la sphère et le plan. Une équerre de charpentier, augmentée d'une hypothénuse, enveloppe non-seulement les propriétés du triangle rectangle, mais encore leur connexion nécessaire. Entre un phénomène qui commence et la force qui le fait commencer il y a une liaison tout aussi stricte qu'entre le concept de commencement et celui de cause. Une volition ne peut se produire qu'il n'y ait une volonté qui la produise ; toute nécessité de fait contient une nécessité d'essence. La nécessité *de rapport* se trouve dans les choses aussi bien que dans l'esprit ; mais, il importe de l'observer, elle ne s'y trouve pas de la même manière. Dans les choses, la nécessité est concrète, active, physique ; elle se traduit par une résistance dont nulle force ne saurait triompher. Impossible, par exemple, de faire que deux corps, aussi longtemps qu'ils restent étendus, occupent le même lieu. Dans l'esprit, la nécessité est à l'état abstrait, à l'état logique. L'intelligence va la saisir en elle-même

au sein de la réalité et la considère à part, non plus en tant qu'elle enveloppe le fait de l'existence, mais en tant qu'elle est un simple rapport de propriétés.

Tout n'est pas là, il est vrai. Le rapport de l'abstrait au concret défini, on se voit en présence d'un nouveau mystère. Qu'est-ce que ces deux nécessités, dont l'une n'existe que dans l'esprit, dont l'autre existe à la fois dans la nature et dans l'esprit? Où trouvent-elles leur fondement? Mais en face de cette difficulté, qui touche à la racine du problème de la connaissance, la théorie de l'intellect actif ne nous fait pas défaut : Elle a sa solution.

Observons d'abord avec Leibnitz que la nécessité de rapport est tout hypothétique. Elle vient de ce qu'un terme une fois posé, un autre terme s'en suit. Un triangle étant donné, il faut bien que sa surface soit égale au produit de sa base par la moitié de sa hauteur. Aussi longtemps que les corps resteront ce qu'ils sont à l'heure actuelle, il faudra bien qu'ils s'attirent en raison directe de leur masse et en raison inverse du carré de leur distance. Supposé qu'il y ait un être absolu, il faut qu'il enveloppe de quelque manière toutes les perfections. Mais ces hypothèses supprimées, leurs conséquences disparaissent du même coup. Le sujet n'étant plus, il n'y a plus d'attribut. Par conséquent, le sujet lui-même implique-t-il une absolue nécessité? Là est le nœud de la question. En remontant la série des propriétés qu'enferme une essence donnée, on aboutit à un premier terme, d'où tous les autres

dépendent et qui ne dépend que de lui-même, et ce premier terme est toujours supposable. il est éternellement possible, il ne peut pas ne pas l'être. La nécessité en fait le fond. Qu'est-ce que cette nécessité? Où a-t-elle sa raison explicative? C'est ce qu'il faut déterminer ; essayons de le faire.

D'après nos analyses, la nécessité intrinsèque de l'idée ne se fonde pas sur un être distinct de l'idée et portant en soi la raison de son existence. On n'en peut faire un mode de la substance divine ; car, dans ce cas, l'idée n'aurait qu'une nécessité d'emprunt ; or tel n'est pas le fait ; c'est de l'essence même de l'idée que découle la nécessité que j'y vois. La nécessité intrinsèque de l'idée ne se fonde pas non plus sur l'esprit qui la pense ; elle n'en est pas une forme innée ; l'esprit ne fait que la découvrir. On ne peut dire avec plus de droit que la nécessité de l'idée tient à la réalité concrète, prise à l'état brut ; car cette réalité n'a rien que d'individuel par elle-même. Or la nécessité dont il s'agit, n'est qu'un aspect de l'universel. Reste donc une hypothèse, c'est que la nécessité intrinsèque de l'idée trouve dans l'idée même sa raison explicative. Mais alors que devient-elle ? Elle ne se suffit plus toute seule. Le fait de l'existence s'en trouvant banni, elle ne peut être un principe de subsistance. C'est de la lumière intermittente de l'entendement que dépendent et sa formation et sa durée. Elle n'a et ne peut avoir qu'un être logique. C'est ce qu'il y a au monde de plus impuissant, de plus vide, de plus voi-

sin du néant. Il faut donc que, comme la nécessité de rapport elle-même, elle soit imparfaite, relative, conditionnelle de quelque façon. Mais comment ?

Pour le déterminer, il importe surtout d'être précis. Quand on veut constater la nécessité d'une idée, celle de l'idée de triangle, par exemple, on le fait d'ordinaire sous cette forme. Le triangle a toujours été possible, il le sera toujours ; il l'est partout et à l'indéfini ; il ne peut cesser de l'être. Supposez qu'il n'y ait jamais eu de triangle dans la nature, qu'aucune intelligence n'en ait jamais conçu, le triangle serait encore possible et ne pourrait pas ne pas l'être. Écartons cette manière de dire ; elle est défectueuse. On y prête à tous les triangles existants et possibles une seule et même essence, parce qu'on s'en fait une seule et même idée ; et c'est une illusion d'optique. De fait, plusieurs triangles ne sont un que dans et par l'esprit qui les pense. En réalité, chacun d'eux a son essence à lui. Pour avoir une traduction rigoureuse de la vérité psychologique, il faut recourir à des termes moins abstraits et s'exprimer à peu près comme il suit. On a toujours pu faire un triangle ; on le pourra toujours ; on peut faire un nombre indéfini de triangles. Il est impossible qu'on ne puisse plus faire un triangle. Voilà, nous semble-t-il, le vrai sens du problème et dès lors il s'éclaircit. D'où vient en effet l'impossibilité de ne pouvoir plus faire un triangle ? De la possibilité d'en faire un. Qu'on puisse faire un triangle A, on peut par là même

faire un second triangle A', un troisième triangle A''. On peut faire un nombre de triangles aussi grand qu'on le voudra ; car la raison est toujours la-même. La dix millième fois comme la première, on réalise ce qui est réalisable. La nécessité de l'idée de triangle est donc conditionnelle au même titre que le rapport de ses propriétés, et la condition dont elle dépend, c'est sa possibilité. Rien n'est absolu dans l'idée de triangle, si sa possibilité ne l'est pas. Toute la question se réduit à savoir ce que renferme cette dernière idée. Examinons-là donc à nouveau.

D'où vient qu'on peut faire un triangle? Ce n'est pas de l'idée que j'ai de cette figure à l'heure actuelle et sur laquelle je me fonde en parlant; car si je n'avais pas cette idée, il est bien vrai que je ne pourrais plus voir si l'on peut faire un triangle, mais on pourrait encore en faire un. Ce n'est pas d'un triangle éternel, subsistant par lui-même ou par quelque autre principe. Car, supposez qu'un tel triangle n'existe pas, on peut également faire un triangle; et supposez qu'il existe, il n'explique rien. En effet, pourquoi ce triangle enveloppe-t-il une convenance interne d'éléments, pourquoi est-il lui-même possible? C'est toute la difficulté, il faut donc que chaque triangle porte en lui-même la raison de sa possibilité. Si l'on peut faire un triangle, c'est que la matière se prête à la formation d'une telle figure, c'est qu'il ne se trouve pas d'obstacle essentiel à ce que trois lignes se coupent.

Mais à quoi tient qu'on peut faire des lignes? Ou,

pour poser le problème sous une forme plus générale, à quoi tient que les premiers éléments, que les parties simples qui servent à constituer un sujet, sont possibles? Là est le fond de la question et voici comment on la peut résoudre. Si ces premiers éléments sont éternels, ils ont dans leur être la raison de leur possibilité au même titre que la raison de leur existence. S'ils sont au contraire l'œuvre d'une puissance intelligente et libre qui les a faits de toutes pièces, d'où vient que cette puissance les a conçus? D'où vient qu'elle les a réalisés? De ce qu'elle n'a rencontré d'obstacle ni à l'une ni à l'autre de ces opérations. L'être en se posant, d'abord dans l'intelligence créatrice, puis dans la réalité, a prouvé deux fois et par le fait qu'il n'impliquait pas de contradiction, qu'il enfermait une aptitude interne à l'existence. L'être en se posant à deux reprises, a donné deux fois la raison de sa possibilité.

Ainsi la nécessité de l'idée n'a pas la portée métaphysique qu'on lui attribue d'ordinaire. Elle ne nous donne de l'infini qu'un vain simulacre. Tirée de la nature par la force de l'esprit, elle nous laisse en face de la nature et de l'esprit. Prise à l'état logique, la nécessité de rapport est le produit de notre activité mentale ; prise à l'état physique, elle fait partie des individus eux-mêmes et n'a pas d'autre durée que la leur. Quant à la nécessité interne, elle n'est qu'un corollaire de l'abstrait. Mais ce n'est pas que nos opérations intellectuelles ne puissent d'une certaine ma-

nière nous élever jusqu'à la source première de toute intelligence. D'une part, en effet, l'idée, en tant que contenu logique, ne dépend point de la constitution de notre entendement. Elle nous révèle dans une certaine mesure la nature même des choses, leurs propriétés et les rapports nécessaires de leurs propriétés. L'idée nous donne les lois de l'expérience. D'autre part, elle suppose dans notre conscience une énergie spéciale, dont le propre est de faire sans cesse de nouvelles conquêtes sur l'inconnu, d'élargir et de creuser à l'indéfini le champ de la science. Dès lors, les dogmatistes peuvent se consoler. La métaphysique a son levier au fond de l'âme humaine. Si l'analyse de l'idée ne nous jette pas d'emblée dans le sein de l'absolu, si nous ne voyons pas Dieu, nous avons un moyen de le trouver, l'activité de notre intelligence.

Ajoutons une observation plus précise. Si la nécessité de nos idées ne nous élève pas jusqu'à Dieu, il en va tout différemment de leur contigence, de leur imperfection. Nos idées commencent et finissent; il faut donc qu'il se trouve quelque part un être qui n'a ni commencement ni fin et qui en est l'origine, un être qui donne le branle au monde de la pensée, comme au monde physique. Nos idées font partie des mouvements cosmiques ; la série en est nécessairement finie. Il faut donc qu'il existe une première conscience d'où elles dérivent toutes de quelque manière. Nos idées sont imparfaites à divers

titres, imparfaites parce qu'elles n'embrassent pas toute la réalité, imparfaites parce que nous ne les obtenons qu'une à une et avec effort. Il faut donc qu'il y ait une intelligence où se réunissent toutes les idées, qui les contemple pleinement et dans la plénitude de leur être ; car l'imparfait suppose le parfait, le moins bon le meilleur. Et nous voilà par une autre voie en face de l'infini ; nous remontons par le raisonnement jusqu'à la source éternelle de toute vérité.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction. 1

Première partie : L'innéisme n'explique pas l'idée ; car il ne montre point comment se forment en nous l'abstrait, l'universel et le nécessaire qui sont les caractères généraux de l'idée. 7

Seconde partie : L'empirisme n'explique pas non plus l'idée : car il ne peut pas plus que l'innéisme, bien que pour d'autres raisons, rendre compte des caractères généraux de l'idée. 63

Troisième partie : On voit par l'observation intérieure que c'est en vertu de son activité que l'esprit s'élève du concret à l'abstrait, du particulier à l'universel et du contingent au nécessaire ; la théorie de l'intellect actif explique l'idée. . 105

Conclusion : Valeur et fondement de l'idée. 173

Le Puy. — Imprimerie Marchesson fils.

QUI DIVINI NOSTRIS IDEIS TRIBUAT

DIVUS THOMAS

QUID DIVINI

NOSTRIS IDEIS TRIBUAT

DIVUS THOMAS

APUD FACULTATEM LITTERARUM PARISIENSEM

DISPUTABAT

C. PIAT

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

« Il faut avouer qu'il y a encore de l'or dans ces scories. »
(Leibnitz, n. essais.)

PARIS
ERNEST LEROUX, EDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28.

1890

DOCTISSIMO CANONICO

DE BROGLIE

PIETATIS AC REVERENTIÆ PIGNUS

PROŒMIUM

Minime dubium est, quin hominum ideis divini aliquid assignet S. Thomas. Sunt enim apud eum sententiæ, quibus illud ita manifeste declaratur, ut eas a Cartesiano potius quam ab Aristotelis discipulo scriptas esse libenter credas. Haud semel asseverat S. doctor nec ullam esse in mundo mentem, quæ divino lumine non indigeat, nec intelligere hominem posse, quin eam virtutem a superiore quodam hauriat intellectu. Quod innatum agendi genus hoc potissimum argumento probare conatur. Cum nostra intelligentia non semper in effectu maneat, ita vero natura sit comparata ut « e potentia transeat ad actum », patet eam aliquid esse mobile. Facile est etiam animadvertere, non totam intelligere nostram animam, sed plures in ea esse vires, quæ sentire tantum aut appetere valent : ita ut anima nostra non ipsa sit intelligentia, sed particeps intelligentiæ. Demum, nemo est qui suam ipsius mentem non percipiat imperfectam esse, aut quia non ea simul complectitur quæ novit, sed ex una re ad aliam tarde progreditur,

aut quia rerum quas nec scit nec unquam sciet infinitus est numerus [1]. Quæ in nobis experimur. Inde vero quid inferendum sit, ex facili quisque conjicere potest. Si enim mobilis est mens humana, requirit immotum aliquid quo moveatur. Item, si partem solum habet intelligentiæ, oportet abditum quemdam esse fontem, e cujus plenitudine fluat. Nec potest imperfecta concipi, quin usquam perfecta subsistat intelligentia, unde quasi radius emanet. In quolibet enim rerum ordine, quod movetur supponit immotum et quod virtutis alicujus partem in se suscipit, principium aliud in quo virtus eadem per se sit et plena. Ex imperfecto ad perfectum regredi necesse est [2]. Ut igitur in materiali mundo, sic in intellectuali adstat summo culmine arcana potestas, quæ, minime mota, omnia movet; unde physicæ vires, inde lux etiam quæ « illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum [3] ». Nitet omnibus intelligentiis sol unus et æternus.

1. Desc. méth. 4e P.

2. Respondeo dicendum quod intellectus agens de quo philosophus loquitur, est aliquid animæ. Ad cujus evidentiam considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod *participat* aliquid et quod *est mobile* et quod *est imperfectum*, præexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale et quod est immobile et perfectum. Anima autem intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis. Cujus signum est quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui Partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo; habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit, tum quia in his quæ intelligit de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum quo anima juvetur ad intelligendum. (S. Th. I, 79, 4, c.)

3. S. Jean, c. 1.

Intimius autem *ontologistis* pluribus in locis adhærere videtur S. Thomas. Cum enim, quanam ratione suam quisque percipiat animam, in summa theologica vestigat, ita causam absolvit : « Sed verum est quod « judicium et efficacia hujus cognitionis per quam « naturam animæ cognoscimus, competit nobis se- « cundum derivationem luminis intellectus nostri a « veritate divina, in qua rationes omnium rerum con- « tinentur, sicut supra dictum est (q. 84, art. 5) ». Imo, perinde ac si timuisset ne, quid ea velint, late nimis intelligeretur, hæc S. Augustini statim adjungit verba, quæ nihil aliud nisi *Dei visionem* enunciant. « Unde Augustinus dicit (de Trinit., l. IX, c. 6) : « intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, « quantum possumus, definimus, non qualis sit unius- « cujusque hominis mens, sed qualis esse sempiter- « nis rationibus debeat [1]. » Quod aliis etiam in libris, potissimum autem in opere *de veritate*, iisdem fere verbis iterum exprimitur : adeo ut ipse Malebranchius, cum ea de quæstione disserit, haud multum discrepans dicendi genus adhibeat [2].

1. *a)* S. Th. I, 87, 1, c. — *b)* si vero consideratur cognitio quam de natura animæ habemus, quantum ad judicium quo sentimus ita esse, ut deductione prædicta apprehendimus; sic notitia animæ habetur in quantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, ut Augustinus dicit (IX trin., c. VI); hanc autem veritatem in sui similitudine quæ est menti nostræ impressa, in quantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quæ omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus judicantes. (Ver. q. X, art. VIII.)

2. Il n'en est point de même de mon être. Je n'en ai point l'idée. Je n'en vois point l'archétype. Je ne puis découvrir les rapports des modifications qui affectent mon esprit. Je ne puis en me tour-

Vices ergo gerit in intellectuali cognitione Deus; sed quales? Sitne ipsamet hominum intelligentia, an id quod immediate percipit, aut ultima tantum causa, quæ sic in nobis agat ut sua virtute suum mundum videat mens humana : hæc est paululum obscura quæstio, in qua *Thomismi* constat natura, quamque nobis in animo est enodare.

nant vers moi-même reconnaître aucune de mes facultés ou de mes capacités. Le sentiment intérieur que j'ai de moi-même m'apprend que je suis, que je pense, que je veux, que je sens, que je souffre, etc.; mais il ne me fait point connaître ce que je suis, la nature de ma pensée, de ma volonté, de mes sentiments, de mes passions, de ma douleur, ni les rapports que toutes ces choses ont entre elles, parce qu'encore un coup n'ayant point d'idée de mon âme, n'en *voyant point l'archétype dans le Verbe divin*, je ne puis découvrir en la contemplant ni ce qu'elle est, ni les modalités dont elle est capable, ni enfin les rapports qui sont entre ces modalités; rapports que je sens vivement sans les connaître.

PRIMA PARS

DEUS NON EST NOSTRA INTELLIGENTIA

I

Duæ potissimum, cum scribere cœpit S. Thomas, vigebant de ideis doctrinæ. Sed ambæ, licet diversa ratione diversisque argumentis, in hoc pariter recidebant, ut una sit omnium hominum intelligentia. Docebant enim Averrhois discipuli quamdam animæ inhœrere virtutem, intellectum possibilem appellatam, quæ speciem sensibilem, quatenus aliquid in seipsa intelligibile habet, recipit simul et percipit, eamque in qua vere sita est intelligentia, nec animam esse nec animæ partem, sed distinctum et universale principium quod idem in omnibus adest [1]. Avicenna vero professus erat speciem sensibilem, cum materialis sit ac sin-

1. Si autem dicas quod principium hujus actus qui est intelligere, quod nominamus intellectum, non sit forma, oportet te invenire modum quo actio illius principii sit actio hujus hominis; quod diversimode quidam conati sunt dicere, quorum unus, scilicet Averrhoes, ponens hujusmodi quod dicitur intellectus possibilis, non esse animam nec partem animæ nisi œquivoce, sed potius quod sit substantia quædam separata, dixit quod illius intelligere substantiæ separatæ est intelligere mei vel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur mihi vel tibi per phantasmata quæ sunt in me vel in te. (de unit. intellectus.)

gularis, nec simplicem nec universam ulla ratione fieri posse. Quapropter opinabatur existere « substantiam separatam », unam etiam in omnibus, quæ species intelligibiles in seipsa contineret, unde, velut ex uno fonte, nostras in mentes effluerent [1].

Hoc autem sibi sumit S. Doctor, ut istiusmodi refellat sententias, ac potissimum ne quis in opinionem adducatur divinum aliquid hominum animis inesse. Nihil enim antiquius habet quam ut illud ostendat, suam cuique esse intelligentiam atque ideo nihil eam in sese nisi creatum complecti.

II

Atque ut ab ea re incipiam, cui tota prope innititur doctrina, plures gravesque sunt rationes, quibus humani corporis forma esse anima probatur; inde vero jam colligere licet inanes esse cum Averrhois tum Avicennæ opiniones. Quod autem his fere potest explanari verbis. Ab omnibus anima vocatur, qua quisque vivit, nempe, qua movetur et sentit [2]. Illud au-

1. Sed quia contra rationem rerum sensibilium est quod earum formæ subsistant absque materiis, ut Aristoteles (Met, lib. VII, text. 44 usque ad 58) multipliciter probat; ideo Avicenna, hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilium intelligibiles species non quidem per se subsistere absque materia, sed prœexistere immaterialiter in intellectibus separatis; a quorum primo derivantur hujusmodi species in sequentem; et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat *intellectum agentem*; a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras et formæ sensibiles in materiam corporalem. (S. Th. I, 84, 4, c.)

2. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima.

tem principium nequit ipsum esse corpus. Corpus enim, in seipso consideratum, ejusdem naturæ partes habet ac res cœteræ materiales, quæ vita certe carent [1]. Patet igitur nostrum corpus alia quadam virtute ac materia animatum fieri. Ubi vero posita est illa virtus? Si quis eam excogitet non ad hoc natam esse, ut materiam induat, nec naturali quodam vinculo, sed sola voluntate, cum corpore conjungi, duæ statim occurrunt solvendæ difficultates. Primo, si res ita se habet, cur suum quisque corpus non potest et abjicere et iterum assumere [2]? Cur inter corpus et animam ita est intima societas, ut in uno nullus fere oriatur status aut actus, cui vis in altero non respondeat [3]? Deinceps, unde fit, ut quisque nostrum sese aliquid unum esse tam firmiter credat [4]? Dicit nauta de navi : *Regitur a me navis*. Si quis autem manum

Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitæ, est anima. Anima enim est primum quo nutrimur et sentimus et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. (S. Th. I, 77, 1, c.)

1. *a)* Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitæ, sicut cor est principium vitæ in animali; tamen aliquod corpus non potest esse primum principium vitæ. Manifestum est enim quod esse principium vitæ, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus; alioquin omne corpuse esset vivens et principium vitæ. (S. Th. I, 75, 1, c.) — *b)* (De verit. q. I, art. IV.)

2. ... Sequeretur quod, cum intellectus non moveat nisi per voluntatem, ut probatur in tertio de anima, hoc esset subjectum voluntati quod retineret homo corpus cum vellet et abjiceret cum vellet; quod manifeste patet esse falsum. (De unit. intell., p. 491, éd. Roux-Lavergne.)

3. Tertio apparet hoc esse impossibile per hoc quod una operatio animæ, cum fuerit intensa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum. (S. Th. I, 76, 3.)

4. *a)* Et primum quidem (scilicet intellectum esse hominem) stare non potest, ut supra ostensum est (quæst. 65, art. 4), propter hoc quod *ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire*. (S. Th. I, 66, 1, c.) — *b)*. Ex hoc probavit per hoc quod nulla pars corporis

movet aut pedem, ita semper loquitur : *Ego me moveo.* Nemo est, qui quodam modo non sentiat suis e membris atque anima rem effectam esse unam. At nulla est sic loquendi, nulla sic experiendi ratio, si extrinsecus solum, ut ita dicam, juncta sunt corpus et anima. Hoc enim posito, reipsa penitus divisa manent et acervi cujusdam instar, non unum sunt, sed multa [1].

Arctius autem ostenditur abditam quamdam occurrere regionem, ubi cum corpore sit unum anima. Si forte brachium moveo, experior equidem inesse mihi compositum aliquid et materiale; sed aliam simul sentio virtutem, quæ membrum pervadit et indivisa manet. Requirit motus principium, quod materiale quiddam et simplex simul habeat [2]. Quod pari jure de ipsa sensatione dicendum est. Nihil enim sensibus experior, quin corporalis intersit species; simul autem a me producitur actus, quo rem impressam pers-

potest definiri sine parte aliqua animæ, et, recedente anima, nec oculus nec caro dicitur nisi æquivoce; quod non esset, si homo aut socrates esset tantum intellectus aut anima. (De un. intell., P. 490.)— *c)* sed, si tu dicas quod socrates non est unum quid simpliciter, sed unum quid aggregatione motoris et moti, sequuntur multa inconvenientia. Primo quidem, quia, si unumquodque est similiter unum et ens, sequetur quod socrates non sit aliquid et quod non sit in specie nec in genere, et ulterius quod non habeat aliquam actionem, quia actio non est nisi entis; unde non dicimus quod intelligere nautæ sit intelligere hujus totius quod est nauta et navis, sed nautæ tantum; et similiter intelligere non erit actus socratis, sed intellectus tantum utentis corpore Socratis. in solo enim toto quod est aliquid unum et ens, *actio partis est actio totius;* et si quis aliter loquitur, improprie loquitur. (De un. intell., P. 488.)

1. Procedamus ergo contra eos per rationem Aristotelis (metaph. VIII) dicentis : « omnium enim quæcunque plures partes habent, et in quibus totum *non est ut acervus* sed est totum aliquid præter partes, est aliqua causa. *(Ibid.)*

2. Ad tertium dicendum quod vis motiva duplex est : una, quæ imperat motum, scilicet appetitiva ; et hujus operatio in anima sen-

picio et in quo nihil nisi simplex reperitur [1]. Ut breviter dicam, nec soli corpori nec soli animæ tribuendæ sunt vitæ operationes, sed uni cuidam principio, quod ex his duobus effectum est. Nihil aliud est humanum corpus nisi informis atque iners materia, cui suas anima tribuit dotes, quam sola vivam facit, cujus est actus, vel, ut dicitur, forma [2].

Hoc autem admisso, aliud inferendum est. Cum enim internum illud dicatur forma, e quo quidque suas haurit vires, quoque *tale sit,* homo potius quam animal, haud facilius fieri potest, ut plurium una sit forma quam ut plura sint unum; ac proinde necesse est, si corporis humani forma est anima, tot numerari animas quot numerantur homines [3].

Sed ulterius progrediamur. Plures sunt animæ vires, anima vero una. Etsi sensus infinite superat mentis nobilitas, datur tamen pars quædam intima, qua cum ipsis unum aliquid efficit. Hæc est intelligentiæ nostræ conditio, ut animæ non solum uniatur aut inhæreat, sed ipsius quodam modo pars dicenda

sitiva non est sine corpore, sed ira et gaudium et hujusmodi passiones sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quem membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cujus actus non est movere, sed moveri. Unde patet quod movere non est actus animæ sensitivæ sine corpore. (S. Th. I, 75, 4.) — (S. contr. gent., lib. II, c. 82.)

1. *a)* Sentire autem non est sine corpore. (S. Th. I, 76, 1.)— *b)* sentire vero et consequentes operationes animæ sensitivæ manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione. Sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. (S. Th. I, 75, 3, c.) — (S. contr. gent., L. I, 82.)

2. Anima igitur, quæ est primum principium vitæ, non est corpus, sed corporis actus; sicut calor qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus. (S. Th. I, 75, 1, c.)

3. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse; nam forma est essendi principium. (S. Th. I, 76, 2, c.)

sit. Ego qui sentio, sum etiam qui intelligo. Intelligentia est animæ virtus [1]. Hoc in nobis percipimus, hoc altius quam solerter institutæ rationes loquitur. Unde vero, si rem accurate consideraveris, statim concludere licebit, quemadmodum tot sunt animæ quot corpora, sic etiam tot intelligentias quot animas esse. Cum enim virtus alia esse non possit ac substantia, prout agit, necesse fit suam cuique substantiæ inhærere virtutem.

Qui, quo pacto cum corpore vinciatur anima, diligenter inspicit, is inferre potest, non unam omnibus esse, sed suam cuique intelligentiam. Cujus aliam invenies causam, si, unde fluat « intellectio », quærere tentaveris. Etenim, sentit unusquisque, nec uno temporis momento dubitat, quin sua sit ea vis, cujus ope sentit. Nemo est, qui eamdem pluribus inesse sentiendi virtutem cogitatione fingat. Cur autem cum de intellectione agitur, aliud concludam? Nonne pari jure et intelligo et sentio? An ullum objicitur indicium, quo non æque meam esse intellectionem atque ipsam sensationem dijudicare valeam? Ut igitur sua cuique tribuitur sentiendi facultas, sic etiam sua cuique tribuenda est intelligentia [2].

1. *a)* Experitur enim quisque seipsum esse qui intelligit. (S. Th. I, 76, 1, c.) — *b)* vide supra p. 914 a. — *c)* manifestum est enim quod hic homo intelligit; nunquam enim de intellectu quæreremus; nec, cum quærimus de intellectu, de alio principio quærimus quam de eo quo nos intelligimus; unde Aristoteles dicit : « Dico autem intellectum quo intelligit anima. » (De un. intell., P. 487.) — *d)* Oportet igitur ipsum (intellectum) uniri corpori ut formam, non quidem ita quod ipsa intellectiva potentia sit alicujus organi actus, sed quia est virtus animæ quæ est actus corporis physici organi. (De un. intell., P. 491.)

2. *a)* Primo quidem, quod sic continuatio intellectus ad hominem

III

Sed dividi potest quæstio ac per partes probari. Duæ sunt in intelligentia vires : intellectus scilicet agens, qui, quamvis nihil ipse percipiat, ad illud tamen natus est, ut singularibus notis sensibilem speciem nudet, et intellectus possibilis, qui eamdem ita confectam speciem et quasi purgatam recipit simul et percipit [1]. Neuter autem unus omnibus inesse dici potest. « Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intellegit [2]. »

Censuit quidem Averrhoes speciem intelligibilem, cum non solum in intellectu possibili, sed etiam in ipso « phantasmate » quasi radices habeat, ita « sensibus continuari », ut singulos homines per eam intelligere merito dicas. In hoc autem ambiguo sermone

non esset secundum primam ejus generationem, ut Theophrastus dicit et Aristoteles innuit (Physic., II), ubi dicit quod terminus naturalis considerationis de formis est ad formam secundum quam homo ab homine generatur et a sole; manifestum est autem quod terminus naturalis considerationis est intellectus. Secundum autem dictum Averrhois, intellectus *non continuatur homini secundum suam generationem*, sed secundum *operationem sensus, in quantum est sentiens in actu.* Phantasma enim est motus a sensu secundum actum, ut dicitur in tertio libro de anima. (De un. intell., P. 487.) — *b)* (S. Contr. gent. lib. II, c. 62.)

1. Intellectus autem agentis effectus sunt intelligibilia in actu, quorum proprium recipiens est intellectus possibilis, ad quem comparatur agens sicut ars ad materiam, ut Aristoteles dicit (de anima, III, text. comm. 17). (S. contr. gent., lib. II, c. 60.)

2. *a)* S. Th. I, 76, 1, c. — *b).* Si autem dicas quod principium hujus actus qui est intelligere, quod nominamus intellectum, non sit forma, oportet te invenire modum quo *actio illius principii sit actio hujus hominis.* (vide supra.)

gravis error latescere videtur. Dum enim in solo phantasmate residet species intelligibilis, non est intellecta, sed ea quæ intelligatur; aut, ut aliter loquar, non est adhuc nisi phantasma, atque ad hoc usque temporis nulla fit « intelligentiæ continuatio ». Ut autem apparet species intelligibilis, intellectui solum, cujus actus est, inhæret : adeo ut a phantasmate sua ipsius actione separetur intellectus, nedum « ei continuetur ». Imo, fac speciem intelligibilem, etiam dum intelligitur, phantasmatis esse formam, non eo finita est causa. Ut enim sensibili specie sentitur, « sensitiva » vero facultas sentit; ita intelligibili specie intelligitur, sed vis requiritur quæ intelligat. Hodie diceretur in duas quasi partes tribui cogitationem : quamdam scilicet *imaginem* et *conscientiam*. Videtur enim paries, cui color inhæret; videt autem animal in quod hujus coloris transit species. Haud aliter, si nihil ad hominis sensus pervenit nisi species intelligibilis, nec ei nobilior subest potestas per quam percipiat, intelligitur quidem intellectu quem possibilem vocant, aut potius illa species quam in animo defixam habet; ipse vero non magis quam paries intelligit [1].

1. *a)* Manifestum est enim quod species intelligibilis, secundum quod est in phantasmatibus, est intellecta in potentia; in intellectu autem possibili est secundum quod est intellecta in actu, abstracta a phantasmatibus. Si ergo species intelligibilis non est forma intellectus possibilis, nisi secundum quod est abstracta a phantasmatibus, sequitur quod per speciem intelligibilem non continuatur intellectus phantasmatibus, sed magis ab eis est separatus... dato quod una et eadem species numero esset forma intellectus possibilis et esset simul in phantasmatibus, nec adhuc talis copulatio

Nonnulli vero, cum eam explanationem vanam esse viderent, aliam excogitavere, nempe intellectum possibilem, ut motorem moto, sensibus connecti atque ideo cum quoque nostrum in unum coire; unde causa, cur omnibus hominibus adscribantur unius principii actiones. Quod autem haud multo felicius succedit. Ac primum, errat, qui intellectionem motui similem esse censet. Non est enim motus intellectio, sed eam tantum sequitur. Sentio, intelligo, postremo moveor. Deinde, si fingas animo motum esse intellectionem, hunc saltem dices in intellectu manere. Si quis lignum secat, transit e manu motus cum ad serram tum ad id quod secatur. Sed omnino discrepat intellectus actio. In ipso enim et nascitur et crescit et perficitur : ita ut nulla reperiatur ratio, cur alteri assignari possit. Quin etiam, concedatur ad aliud transire intellectus exercitationem. Hanc nihilominus constat non pariter ipsi tribuendam esse ac rei ad quam transit. Ut enim secare dicitur qui secat, lignum vero secari, ita dicendus esset homo, non

sufficeret ad hoc quod hic homo intelligeret. Manifestum est enim quod per speciem intelligibilem aliquid intelligitur, sed per potentiam intellectivam aliquid intelligit; sicut per speciem sensibilem aliquid sentitur, per potentiam autem sensitivam aliquis sentit; unde paries, in quo est color cujus species sensibilis in actu est, in visu videtur, non videt; anima autem habens potentiam visivam, in qua est talis species, videt. Talis autem est prædicta copulatio intellectus possibilis ad hominem, in quo sunt phantasmata quorum species sunt in intellectu possibili, qualis est copulatio parietis in quo est color ad visum, in quo est species sui coloris. Sicut igitur paries non videt, sed videtur ejus color, ita sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod ejus phantasmata intelligerentur ab intellectu possibili. Impossibile est ergo salvari quod hic homo intelligat, secundum positionem Averrhois.(De un. intell.,P. 487-488.) — *b)* (S. contr. gent. Lib. II, c. 49.)— *c)* (S. Th. I, 76, 1, c.)

quidem intelligere, sed intelligi. Quod e priore sententia jam concludimus [1].

Nulla igitur affertur ratio, qua unum esse omnium intellectum possibilem probetur. Quicumque seipsum inspicit, facile animadvertere potest vim sibi propriam esse qua res percipit, aut, ut hodie loquuntur philosophi, se suam intellectualem conscientiam habere. Non autem minus errat, qui toti hominum generi unum lucere intellectum agentem opinatur. Multi sunt nostris temporibus sapientes atque docti, qui tantam tamque universam secundis causis vim adscribunt, ut primæ causæ nullus fere supersit locus. Ea quidem non est S. Thomæ sententia. Cum enim in humanarum oceano opinionum fixus christianæ revelationis ancora teneatur, multum abest, ut in tantum incidat errorem ; nec tamen inter eos numerandus est, qui Deum et esse omnia et agere censent. Hoc sæpe sæpius asserit, hoc strenue tenet, nihil existere, nihil in mundo vivere, quod his non sit viribus instructum quibus ad agendum indigeat. Quidquid enim creavit Deus, id aptas suo fini dotes excepit. Cui legi non erepta est mens humana. Nostra etiam intelligentia in se habet, unde suas inchoet actiones et perficiat. Fieri quidem potest, ut summus sit intellectus et universalis, qui se omnium mentibus immisceat easque occulta quadam virtute juvet. Quid dicam? Hoc ipsum rerum natura exigitur ; quidquid enim initium

1. *a*) De un. intell., P. 488-489. — *b*) S. Th. I, 76, 1, c.

duxit, eo semper eget principio, vi cujus e nihilo semel ortum est. Haud minus tamen constat, præter intellectum illum « separatum » quem vocant, et a quo via quadam abdita vis in omnes emanat et lumen, alterum cuique quasi mancipio datum esse, cujus ope res intelligibiles efficit. Cum enim aliis rebus, maxime perfectis, propriæ sint inditæ virtutes, quid est, cur essentiali potestate carere hominum intelligentiam arbitremur? Num aliquid in orbe terrarum aut inveniri aut etiam excogitari potest, quod perfectius sit ac nobilius [1]?

Sed idem aliunde pariter inferri potest. Quamvis enim in humana mente distinguantur intellectus possibilis et agens, hæ tamen dotes non ita differunt, ut duæ sint absolutæ facultates. Non est creatum principium, quod in se non habeat et id quo patiatur et id quo agat. Cum enim non essentialiter operetur atque ab æterno, opus est ut re alia moveatur. Unde duo concludere fas est : prout motum accipit, patitur; agit autem, quatenus in illud pugnat quod movet.

1. Item, in natura cujuslibet moventis est principium sufficiens ad operationem naturalem ejusdem. Si quidem operatio illa consistat in actione, adest ei principium activum, sicut patet de potentiis animæ nutritivæ in plantis; si vero operatio illa consistat in passione, adest ei principium passivum, sicut patet de potentiis sensitivis in animalibus. Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia; ejus autem propria et naturalis operatio est intelligere, quæ non completur sine passione quadam, in quantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili, nec etiam sine actione, in quantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis esse utriusque proprium principium, scilicet intellectum agentem et possibilem, et neutrum, secundum esse, ab anima hominis separatum esse. (S., contr. gent. lib. II, c. 76.) — *b)* ibid., lib. II, c. 59. — *c)* (S. Th. I, 79, 4, c.)

Quæ quidem, licet in re quaque reperiantur, unum tamen aliquid indivisumque manent. Haud secus de intelligentia. Oportet enim in ea esse potestatem, qua species a rebus accipiat, qua scilicet ad hoc nata sit ut patiatur; atque in eo positus est intellectus possibilis. Pariter, cum species, quales rebus imprimuntur, materiale aliquid retineant, necesse est peculiarem accedere virtutem, vi cujus immateriales efficiantur, quæ tota in eo consistit quod pugnet atque agat; et hic est intellectus agens [1]. Si quis autem intellectum agentem penitus ab anima separatum esse fingit, is non modo somniat, sed etiam in eum labitur errorem, quo probato, nemo unquam intelligere possit. Quod enim efficit istius modi intellectus, hoc sibimet efficit, hoc in suam solum redigit naturam : ita ut ex illa alterius actione nihil sibi consequatur intellectus possibilis et inchoanda maneat comprehensio. Unde pulchre dijudicari potest, qui intellectum agentem separatum esse censuerunt, eos non alte satis percepisse quam arcta sit inter cogitantem et cogitatum connexio [2].

1. Cum enim agens et recipiens sint proportionata, oportet ut unicuique passivo respondeat proprium activum, intellectus autem possibilis comparatur ad agentem ut proprium passivum sive susceptivum ipsius; habet enim se ad eum agens sicut ars ad materiam, ut dicitur (De anima. III, text. comm. 17). Si igitur intellectus possibilis est aliquid animæ humanæ, multiplicatum secundum multitudinem individuorum, ut ostensum est (c. 73), et intellectus etiam agens erit hujusmodi, et non erit unus omnium. (S. contr. gent. lib. II, c. 76.)

2. *a)* Adhuc, intellectus agens non facit species intelligibles actu ut ipse per eas intelligat, maxime sicut substantia separata, cum non sit in potentia; sed ut per eas intelligat intellectus posssibilis. Non igitur facit eas nisi tales quales competunt intellectui posibili ad intelligendum. Tales autem facit eas qualis est ipse, nam omne

Aliud autem addatur argumentum, quod plus forsan ponderis habet, præcipue si, qua mente naturam perscrutentur hodie docti, consideras. Rerum scilicet inspectione firmentur rationes. Si quid meos per sensus ad animam usque pervenit, verbi gratia, parietis species, intueor equidem extensum aliquid et singulare; at simul meipsum experior hanc in rem dominari, meam in illa quasi deligere partem, eoque ratione quadam efficere, ut immaterialis sit atque universa. Sentio intellectum agentem mihi proprium esse. Quod tam dilucide quam breviter explicuit S. Thomas : « Et hoc, ait, experimento cognoscimus, « dum percipimus abstrahere formas universales a « conditionibus particularibus, quod est facere actu « intelligibile [1]. »

IV

Sive igitur intellectum possibilem sive intellectum agentem consideras, ita in utroque deest causa, cur eadem omnibus intelligentia tribuatur, ut pulchrum quoddam commentum hæc videatur esse doctrina, quam *de unitate intellectus* appellant. Illud autem

agens agit sibi simile. Est igitur intellectus agens proportionatu intellectui possibili ; et sic, cum intellectus possibilis sit pars animæ, intellectus agens non erit substantia separata. (ibidem) — *b)* Ver. quæst. X, art. VI, ad. 7.

1. S. Th. I, 79, 4, c.

apertius ei fiet, qui, quæ istiusmodi consequantur opinionem, excutere curaveris. Ut enim, si plures uno uterentur oculo, eadem eodem tempore necessario viderent, haud aliter nequeunt unam omnes homines intelligentiam habere, quin eadem eodem momento intelligant. Nam, unius mentis unus est hora quaque affectionum numerus, et nihil, præter mentem, reperitur, unde quædam instituatur discretio. Species enim sensibiles et « phantasmata » appetitusque et motus intellectionem aut præcedunt aut sequuntur, ipsam autem nequaquam efficiunt. Eadem igitur quoque temporis puncto quæ Petrus et Jacobus intelligo. Quod, cum sua cuique profecto sit continuatio seriesque cogitationum, pro falso certe habebis [1].

Sed ad graviora deveniamus. Hoc negare difficile est, ubi una est intelligentia, ibi etiam unum esse hominem, vel, ut hodie diceretur, unam esse *personam*. Nam, quis verus est homo? Nec qui videtur, nec qui sentit et appetit; sed, ut opinabatur Aristoteles, maxime qui intelligit. Cujus ibi rationem sic exponere licet. Id est homo præcipue dicendum, quod in cæteras vires dominatur, scilicet, in quo innumeri nostræ naturæ motus suam quasi reperiunt unitatem et a quo dimanant. Hic autem totius vitæ fons primus et unus nihil aliud est nisi intelligentia. Primum enim, huic inest facultati summus, ut ita dicam, oculus, quo suas omnes quisque percipit actiones,

1. De un. intell., p. 493.

sensuum affectiones atque ideas, et desideria, corporalesque motus. Deinde, cum voluntatem in se contineat intelligentia, ad hoc nata est, ut in omnia quasi teneat imperium, permittat et prohibeat, cieat et sedet. Quodvero si constat, nempe, si intelligentia potissimum effectus sit homo, qua ratione, precor, personas a se invicem secernunt tum Averrhois tum Avicennæ discipuli? Nonne, cum unicam opinentur esse intelligentiam, eo ipso fatentur unicam esse personam? Quod autem non solum communi hominum repugnat rationi, sed etiam quamlibet de moribus scientiam divellit. Hoc enim admisso, sequitur omnes homines et qui sunt et qui fuerunt et qui unquam erunt, æqualiter bonos esse ac malos, et ideo rectum pravumque nihil nisi veri faciem retinere, reipsa autem in unum misceri. Quæ ratio paululum aliter et forsan apertius exprimi potest. Si una est omnium intelligentia, una etiam est voluntas, una libertas. Unde facile colligitur hunc aut illum hominem nec sui actus dominum esse nec proinde laude aut vituperatione dignum. Pariter sancti sunt Ravaillac et Vincentius a Paulo [1].

1. *a)* Manifestum est autem quod intellectus est id quod est principale in homine et quod utitur omnibus potentiis animæ et membris corporis tanquam organis; propter quod Aristoteles subtiliter dixit quod « homo est intellectus maxime ». Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens, et per consequens unus volens et unus utens pro suæ voluntatis arbitrio omnibus illis secundum quæ homines diversificantur ad invicem. Ex hoc ulterius sequitur quod nulla differentia sit inter homines quantum ad liberam voluntatis electionem, sed eadem sit omnium, si intellectus, apud quem solum residet principalitas et dominium utendi omnibus aliis, est unus et idem in diversis hominibus; quod est manifeste falsum et impossibile. Repugnat enim his quæ apparent et destruit totam scientiam moralem et omnia

Quod si pro parvo habetur argumento, hæc schelling gravis recolatur sententia, rerum veritati non concinere doctrinam, quæ moribus repugnat [1]; non quod eo ipso falsa esse probetur, sed in ea latet et inquirendum est vitium quo peccat. Cujus quidem causam confuse tantum sentiebat conspicuus ille philosophus, nostris autem temporibus apertiorem fecit atque in dies facit *physicarum* scientiarum progressio. Earum enim ope nihil dilucidius ostenditur quam res omnes mira quadam arte sibi invicem esse aptas, ubique nitere ordinem partiumque convenientiam. At, si talis est materialis mundi conditio, nonne tenendum est simili quadam lege moralem etiam Regi? Nonne tenendum est, ne inaudita subrepat anomalia, id rebus usquam inniti, quo sublato, perturbatio vitæ sequitur et universa confusio.

Tot igitur intelligentias esse, quot sunt homines, multimodis exploratum constat. Hoc ex eo sequitur, quod intelligentia sit animæ virtus, anima vero corporis humani forma. Hoc unum rationem reddit, cur meipsum experiar intelligere atque ab aliorum intellectione mea differat intellectio. Demum, si quid aliud probas, disperit una cum personarum discretione tota de moribus scientia, conquassatur hominum societas. At, si sua cuique inest intelligentia, nihil in se divini continet illa facultas; sed est, ut cæteræ

quæ pertinent ad conversationem civilem, quæ est omnibus naturalis, ut Aristoteles dicit. (De un. intell., p. 493.) — *b) Ib.*, p. 491.

1. Philosophie der offenbarung, p. 200.

animi vires, tota creata. Quæ tamen doctrina duas secum et graves trahit difficultates.

V

Si S. Thomæ probatur opinio, id quo quæque multiplicatur essentia, ipsa est materia, non illa quidem communis, quæ mente producta, in mente solum existere potest, sed *dimensionibus* prædita, signatam quam vocant. Ex eo manant rerum singularitates, quod has aut illas spatii temporisque particulas occupant, id est, « hic et nunc sunt » [1]. Quod adeo universum est, ut etiam angeli, cum materia careant, non possint a se invicem secerni, quin essentiali quodam differant gradu [2]. Jam de separatis substantiis admittebat S. Thomas, quod de re qualibet serius dicturus erat Leibnitzius, nempe, id esse unum, quod omnino simile est.

Hoc autem si pro vero habetur, inopinata forsan sequitur illatio. Intelligentia enim nonnisi materia multiplicari potest; fit igitur actus, qui ex ipso materiæ sinu nascitur, materialis est forma. Unde duo sequuntur. Primo, jam non est intelligentia absolutum agendi

1. Videtur enim quod omnis forma quæ est una secundum speciem et multiplicatur secundum numerum, individuetur per materiam; quæ enim sunt unum specie et multa secundum numerum, conveniunt in forma et distinguuntur secundum materiam. (S. contr. gent. lib. II, c. 75.)
2. *a)* De ent. et essent. c. V. — *Ibid.*, c. VI.

principium; sed, ut ipsi sensus, nihil potest sine parte quadam corporali cum in seipsa recipere tum percipere. Quod rerum veritati repugnat. Experimur enim intelligentiam, licet a sensibus quasi materiem accipiat, suam in se et incipere actionem et perficere [1]. Deinde, cum rei ad quam pertinet haud magis superesse possit actus quam rotundo, ut ita dicam, rotunditas, et ea de sententia vim totam a materia mutuetur intellectus, hunc una cum corpore dilabi necesse est; mendax animorum immortalitas [2].

Hoc autem etiam objici potest. Non multiplicatur veritas. Nec enim rem animo concipis, nec regionem, nec temporis momentum, in quibus non eadem perstet. Haud alia est apud Indos atque apud Gallos trianguli definitio; et quod initio fuit, id nunquam mutabitur. Non sunt similes veritates, sed eadem de re quaque veritas. At veritas intelligentia cognoscitur et, cum « cognitum sit in cognoscente », fit ipsius quasi pars et modus. Nec igitur potest intelligentia omnibus in hominibus omnes per ætates non una esse [3].

1. *a)* Omnis autem forma individuata per materiam cujus est actus, est forma materialis. Oportet enim quod esse cujuslibet rei dependeat ab eo a quo dependet individuatio ejus; sicut enim principia communia sunt de essentia speciei, ita principia individuantia sunt de essentia hujus individui. Sequitur ergo quod intellectus possibilis sit forma materialis, et per consequens quod non recipiat aliquid neque operetur sine organo corporali; quod est etiam contra naturam intellectus possibilis. (S. contr. gent. lib. II, c. 75.) — *b)*. De un. intell., p. 495.

2. Si quis autem objiciat quod, si multiplicantur secundum corpora, sequitur quod, destructis corporibus, *non remanent multæ* animæ, patet solutio per ea quæ dicta sunt. (De un. intell. p. 496-497.)

3. *a)* Præterea, si intellectus meus est alius ab intellectu tuo, intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus

Quæ duo potissimum S. Thomæ opponebant Mahumetani sapientes. Horum autem prius ita prope refellere contendebat.

Ille sibi res adauget, qui materiam cujuslibet numeri causam esse credit. Id enim si constaret, frustra quæsivisset Aristoteles quot sint separatæ substantiæ. Aliud est revera principium, quo distinguuntur ac proinde multiplicantur essentiæ, diversus scilicet perfectionis gradus. Angeli, verbi gratia, quamvis nihil in se nisi spiritale habeant, essentiali quodam incremento discriminari possunt. Quapropter premunt nimium Averrhoistæ, cum sola res materia multiplicari tuentur [1].

Concedatur autem materia multiplicari intelligentiam; hanc materialem esse et mortalem ex eo ipso colligere non licet. Illa etiam de quæstionis parte nimis inconsiderate concluditur. Constat quidem intelli-

tuus; particularia enim sunt quæ differunt numero, et conveniunt in una specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur individualiter; quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium. (S. Th. I, 76, 2, c.)—*b)* S. contr. gent. l. II, c. 75. — *c)*. (De un. intell., p. 497.)

1. *a)* Nec etiam hoc verum est quod substantia separata non sit singularis et individuum aliquod; alioquin non haberet aliquam operationem, cum actus sint solum singularium, ut philosophus dicit... individuæ ergo sunt substantiæ separatæ et singulares; non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natæ in alio esse et per consequens nec participari a multis. (De un. intell. p. 496.) — *b)* Invenitur igitur in formis diversitas *secundum quemdam ordinem perfectionis et imperfectionis;* nam quæ materiæ est propinquior, imperfectior est et quasi in potentia respectu supervenientis formæ. Sic igitur nihil prohibet in spiritualibus substantiis ponere multitudinem, quamvis sint formæ tantum, *ex hoc quod una earum est alia* perfectior, ita quod imperfectior est in potentia respectu perfectioris, usque ad primam earum, quæ est actus tantum, quæ Deus est; ut sic omnes inferiores spirituales substantiæ et possint dici materiæ secundum hoc quod sunt in potentia et formæ secundum quod sunt in actu. (De angel., c. VIII.)

gentiam suo corpore multiplicari; sed qua ratione, id imprimis quærendum est. Non enim, ut ipsamet anima, quatenus movetur, sentitque et appetit, cum corpore connectitur intelligentia; sed indirecte solum ipsi juncta est. Quamdam habet ad corpus « habitudinem [1]. » Anima est corporis forma, intelligentia autem animæ virtus [2] : ita ut enodetur causa. Intelligentia enim, prout ex anima manat, quæ singularis est, fit ipsa singularis. Prout autem extra animam eminet et quasi caput extollit, omni jam materia vacat atque aliquid absolutum est, quod in se continet et unde agat et unde vivat. Quod sic explanat S. Thomas : « Considerandum est, quod quanto forma est « nobilior, tanto magis dominatur materiæ corporali « et minus ei immergitur, et magis sua operatione et « virtute excedit eam; unde videmus quod forma « mixti corporis habet aliam operationem, quæ non « causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto « magis proceditur in nobilitate formarum, tanto ma- « gis invenitur virtus formæ materiam elementarem « excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma « elementaris, et anima sensibilis plus quam anima « vegetabilis. Anima autem humana est ultima in no- « bilitate formarum. Unde in tantum sua virtute exce- « dit materiam corporalem, quod habet aliquam

1. *a)* S. cont. gent. lib. II, c. 75. — *b)* Ex hoc sequitur quod, si aliqua forma nata est participari ab aliquo ita quod sit actus alicujus materiæ, illa potest individuari et multiplicari per comparationem ad materiam. (De un. intell., p. 496.)

2. Jam autem supra ostensum est quod intellectus *est virtus animæ* quæ est *actus corporis*. (*Ibid.*)

« operationem et virtutem in qua nullo modo com-
« municat materia corporalis, et hæc virtus dicitur
« intellectus [1] ». Unde immortalem esse animam concludit s. doctor : « Licet, inquit, individuatio ejus ex
« corpore occasionaliter dependeat, quantum ad sui
« inchoationem, quia non acquiritur sibi esse indivi-
« duatum nisi in corpore cujus est actus, *non tamen*
« *oportet ut, destructo corpore, individuatio pereat;*
« quia, cum habeat esse absolutum ex quo acquisi-
« tum est sibi esse individuatum, ex hoc quod facta
« est forma hujus corporis, *illud esse semper remanet*
« *individuatum* [2] ». Quæ verba notatione perdigna sunt. Dum enim idem prope declarant quod multi docent recentiores philosophi, cerebro scilicet singularem fieri animam; hoc aliud Leibnitzii principium in mentem redigunt : « Une substance qui sera une
« fois en *action le sera toujours*, car toutes les im-
« pressions demeurent et sont mêlées seulement avec
« d'autres nouvelles [3]. » Quidquid semel ortum est, etiam in corporibus, id semper manet. Unde quædam *spiritualismum* et *materialismum* conciliandi ratio.

Hæc est, nisi specie quadam recti decipiamur, S. Thomæ defensio. Sed fortasse, ut scribit poeta, « adhuc sub judice lis est. » Licet enim extra sensus supereminеat intelligentia, non obstat, quin suas in anima quasi radices habeat, totamque ex ea hauriat

1. S. Th. I, 76, 1, c.
2. De ent. et ess. c. VI.
3. N. essais. l. II, § 9.

vitam. Intelligentia, ut animæ virtus, animæ superesse nequit; anima vero, ut corporis forma, una cum corpore labitur. Pereunte igitur corpore, totus perit homo. Quod si forsan satis recte non interpreter, si quis unquam in ea s. doctoris opinione melius aliud inveniat, propere loquatur; libenti animo parebimus. Donec autem id contingat, felicius instinctus esse videtur S. Thomas, cum, ea missa paululum obscura ratione, hoc aliud subtiliter animadvertit : « Omne « habens intellectum naturaliter desiderat esse sem- « per; naturale autem desiderium non potest esse « inane [1] ». Revera, quod æternam animo concipit vitam ac simul totum sese periturum esse sentit, gravior est anomalia, quam ut rerum continuationi interveniat. Cum enim ubique in orbe niteat ordo suumque etiam inferiora finem assequantur, nulla ratione fieri potest, ut in suis et nobilissimis et altissime defixis inclinationibus decipiatur naturæ princeps.

Sed alia videamus : breviter explicemus, quo modo secunda refellatur objectio. Dici quidem potest una esse in divino intellectu veritas. Cum enim, quidquid existat, ab ultima quadam et perfecta fluat causa, veritatis etiam oportet unam esse usquam originem; ac proinde Deus non est cæca quædam potestas, quæ mundum inscia creat. Ut autem artifex exemplar animo fingit, ad quod, suam ut dirigat manum, in-

1. S. Th. I, 75, 6.

tentos mentis oculos habet; sic in eo qui naturam e nihilo fecit, inest una cujusque rei et immota species, ita ut in creatore priusquam in seipsa et nobiliore vita vivat. Quod sic enuntiat S. Thomas : « Veritas « intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu « humano derivantur plures veritates, sicut ab una « facie hominis resultant plures similitudines in spe- « culo » [1]. Aliter autem de veritate, prout ad res pertinet, loquendum est. Cum enim in ipsarum proprietatibus consistat eisque quas involvunt convenientiis, necesse est tot veritates quot res existere [2]. Atque secus iterum absolvenda est quæstio, si veritas in humana mente consideratur. Quod autem paulo fusius disserendum est.

Cum lapidem video, fit in visu motus, qui, velut emissus calor caloris e quo dimanat, ita lapidis est imago; quæ species sensibilis vocatur. Ea vero, licet tantum valeat, ut, si desit, nihil queat omnino videri, attamen non illud ipsum est quod videtur. Hæc est enim præcipua sensuum conditio, ut, suis præteritis affectionibus, id unum directe cognoscant, unde veniunt affectiones. Quapropter, cum oculos impellit lapis, non ipsius speciem, sed ipsum per speciem assequor. Quod etiam de intelligentia dicere licet. Ad hoc enim nata est illa facultas, ut rerum essentias directe apprehendat. Ea vero species, quam e phan-

1. *a)* S. Th. I, 75, 5, c. — *b)* Ver. q. I, art. IV.
2. Veritates autem quæ sunt in rebus, sunt plures, sicut et rerum entitates. (Ver. q. I, art. IV, c.)

tasmate mentis excidit acumen, aut, ut paulo recentioribus verbis utar, ipsius intelligentiæ modus, pro quadam ignota cognitionis parte tantum habendus est. Ut assuetus adhibeatur sermo : *Non est id quod, sed quo cognoscitur;* aut, si cognoscitur, id solum contingit, cum in seipsum cogitatione redit animus. Secus enim si se res haberet, non de rebus, sed de speciebus essent scientiæ : unde sequeretur omnem opinionem æqualiter esse veram [1].

Quibus autem expositis, apertior fit ipsa quæstio. Si quis enim, in quo sita sit veritatis unitas, interroget, distinguendæ sunt essentiæ rerum, in quibus versatur scientia, et species quibus intelliguntur. Una est quidem cujusque rei, exempli causa, trianguli essentia. Quod autem ad species attinet, discretione rursus utendum est. Si enim in seipsis considerantur, tot profecto sunt quot qui eas cognoscunt; species enim, cum intelligentiæ sit affectio, ipsius singularitatem necessario participat. Alioquin plurium unus esset actus. Secus autem, si species intelligibilis, prout ad plura spectat, sumitur; tunc enim una merito dici potest; non quidem quod his in omnibus insit ad quæ refertur, nihil enim nostris ex ideis in res ipsas transit. Sed, sicut statua, licet eadem in se maneat, plures tamen imitari potest ; sic nihil obstat quominus unaquaque species intelligibi-

1. *a)* S. Th. I, 85, 2, c. — *b)* Hæ autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit. (De un. intell., p. 498.)

lis infinitis numero singularibus in exemplum adhibeatur [1].

Quæ sit autem vis istius argumenti, haud aperte dijudicare valeo. Fatetur enim S. Thomas unam esse cujusque rei veritatem, idem, verbi gratia, quadratum ab omnibus hominibus, quin etiam ab omnibus intelligentiis, semper et ubique concipi. Sed ubi, quæso, sita est una illa figura? Nec equidem in rebus, nec in hominum intelligentiis, cum numero plures existant et infinite multiplicari possint; nec in ipsomet Deo; cum de hoc solum agatur quod in me perspicio, Deum autem nemo unquam viderit. Num igitur ad *subsistentes* ideas redeundum est? Nimium urgere nolim; sed ab hujusmodi sententia haud procul abesse videtur S. Thomas, dum, præter Deum et res ipsas creatasque mentes, alias quasdam excogitat essentias, quas directe noster percipit intellectus. Quod sane non adeo mirum est; cum enim Platonem una cum Aristotele diu sit meditatus, ab illo forsan aliquid inscius retinuit.

1. *a)* Non enim singularitas repugnat intelligibilitati, sed materialitas, unde, cum sint aliqua singularia immaterialia, sicut de substantiis separatis supra dictum est, nihil prohibet hujusmodi singularia intelligi. Ex hoc autem apparet quomodo sit eadem scientia in discipulo et doctore. *Est enim eadem quantum ad rem scitam; non tamen quantum ad species intelligibiles, quibus uterque intelligit.* (De un. intell., p. 499.) — *b)* Et ideo patet defectus commentatoris (De anima, III), qui voluit ex universitate formæ intellectæ unitatem intellectus concludere; quia non est universalitas illius formæ secundum hoc esse quod habet intellectum, sed secundum quod ad res *refertur ut similitudo rerum;* sicut etiam si esset una statua corporea repræsentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuæ haberet esse singulare et proprium secundum quod esset in hac materia, sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune repræsentativum plurium. — *b)* De ent. et essent., c. IV.) — *c)* S. Th. I, 76, 2, c.

Quamvis autem objectiones haud funditus refellere videatur, multas tamen cum ex intelligentiæ principiis tum e rebus exhaustas affert rationes, quibus id invicte probat quod sibi potissimum proponit, nempe plures esse hominum mentes ac proinde nihil in sese divini continere. Quod profecto, cum ea de gravissima quæstione tot tantique viri frustra disputaverint, per magni faciendum est.

SECUNDA PARS

DEUS NON EST ID QUOD NOSTRA PERCIPIT INTELLIGENTIA

I

Etsi vero nec Deus sit nec Dei aliquid hominum intelligentia, fieri tamen potest, ut eum quodam modo percipiat. Quod insignes revera cum theologi tum philosophi, clarissimis quidem temporibus, et ardenter tenuere et gravibus colligere argumentis conati sunt. Inquiramus igitur an hujusmodi opinionem, ut Plato vel Augustinus, quorum opera saltem partim legit, probaverit S. Thomas.

Sed quo res diligentius agatur, duplex primum, qua videri potest Deus, distinguenda est ratio ; vel enim illius naturam sic apprehendimus, ut inter ipsam et actum quo percipitur nihil prorsus interveniat, vel imaginem tantum assequimur, nostris quam animis eo ipso imprimit Deus, quod, prout creator, intimo quodam et essentiali vinculo nobis unitus manet.

II

Quarum quidem priori sententiarum nunquam adhæsisse S. Thomam, ea satis aperte patefaciunt, quæ de cognitionis conditionibus sæpe sæpius scribit. Nam inclytum illud tuetur principium, e quo fere totam inferunt recentiores philosophiam quodque in intima conscientia a seipsis inventum esse inconsiderate forsan clamitaverunt : nempe, idem nescio quo modo esse et quod cogitat et quod cogitatur. « Cognoscens et cognitum non se habent sicut agens et « patiens, sed *sicut duo ex quibus fit unum cognitionis* « *principium*. Et ideo non sufficit ad cognitionem « contactus inter cognoscens et cognoscibile ; sed « oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut « forma vel per essentiam suam vel per similitudinem « suam ». Non quod nihil ad res cognoscendas conferant « actio et passio » [1]. Agit enim intelligentia, dum e sensibilibus intelligibiles facit species ; patitur autem, dum easdem ita paratas in se recipit ; sed ut causam effectus, sic eos mentis quasi exteriores status sequitur intellectualis cognitio. Hæc enim, licet ab externis rebus initium sæpe ducat, non tamen calo-

1. *a)* De verit. quæst. VIII, art. VI. — *c)* Respondeo dicendum quod omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum... (Ver. quæst. VIII, art. V.)

ris instar ad aliud transit, sed in illo quod ipsam producit principio perficitur, atque ideo nihil aliud est, in se sumpta, nisi vitalis quædam actio, qua seipsam intelligit intelligentia [1]. Quod institutum ita curæ habet s. doctor, ut nullam ipsius cum declarandi tum probandi mittat occasionem. Non est enim opus aut opusculum, in quo ad præcipuam illam et humanæ et divinæ mentis legem libenter non redeat.

At si adeo intime connectuntur « cognitum et cognoscens », ut in unum coeant, nequaquam dubium est, quin Deum in suamet essentia non videamus.

1. *a)* Sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus qui est intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, in quantum intellectum conjungitur intelligenti sive per essentiam suam sive per similitudinem; unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens : in quantum scilicet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur actio vel passio; actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu; passio autem, secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, et sensus species sensibiles. Sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc passionem vel actionem, sicut effectus ad causam. (Verit. quæst. VIII, art. VI). — *b)* Tamen in operationibus quæ sunt in operante, objectum quod significatur ut terminus operationis est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in libro de anima quod « sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. (De anima lib. III, text. 36). Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. (S. th. I, 14, 2, c.) — *(c* Omnis intelligibilis species per quam intelligitur quidditas vel essentia alicujus rei comprehendit in repræsentando rem illam. (S. contr. gent., l. III, c. 49). — *c)* Manifestum est enim ex his quæ declarata sunt (l. I, c. 47), quod Deus seipsum intelligit. *Omne autem intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente;* significat enim ipsum intelligere apprehensionem ejus quod intelligitur per intellectum; unde etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo. Oportet igitur quod Deus in seipso sit ut intellectum in intelligente, intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum verbum Dei quasi Deus intellectus, sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. (S. cont. gent. l. IV, c. XI.)

Hoc enim postulat, ut idem aliquid ac Deus sit nostra intelligentia. Sed jam animadvertimus quam diligenter quotque rationibus id unum ostendat angelicus doctor, nihil creatis mentibus nisi creatum inesse.

Quam quidem illationem prorsus universam esse haud semper aperte constat. Cum enim de beata visione disputat S. Thomas, paululum incertus manet : « Oportet, inquit, quod, si Deus per essentiam videri « debeat, per nullam creatam speciem videatur ; sed « ipsa ejus essentia fiat intelligibilis forma intellec- « tus eum videntis [1]. » Quod explanatæ superius sententiæ perfecte congruit. Sed aliter alio in loco loquitur s. doctor. Fatetur enim nisi suamet essentia Deum videri non posse ; « non autem oportet quod « ipsa essentia divina fiat forma intellectus ipsius ; « sed quod se habeat ad ipsum ut forma [2]. » Quæ verba casus indicare videntur, in quibus cognosci potest, quin unum sint « intellectum et intelligens ».

Hæc autem animi dubitatio suam in ipsa quæstionis asperitate rationem habet. Etenim, si beatæ mentis fit reipsa Deus forma, fit etiam cum ea unum ; ac vicit Averrhoes, qui summum nostræ intelligentiæ bonum in eo ponit, quod, sua paulatim amissa singularitate, in hoc unde ad breve tempus orta est evanescat oceano. Si vero Deus beatæ mentis non est forma, ab ipsa, licet intime junctus, distinctus adhuc

1. De verit. quæst. X, art. XI, c.
2. De verit. quæst. VIII, art. I, c.

manet atque ideo nulla gignitur Dei visio : quod christianæ fidei minime concinit. Has autem cum in salebras incideret prudens theologus, philosophiæ placita paululum inflectere maluit.

III

Si vero Deus in seipso, saltem hac vita, percipi nequit, nonne fieri potest, ut in mentali quadam impressione videatur? Id sane si primum aspicias, haud facile est dijudicare.

Etenim, in opere *de spiritibus creatis*, cum, qua ratione secum differant et Plato et S. Augustinus atque Aristoteles subtiliter explicuit s. doctor, parvi declarat esse momenti, utrum a Deo ipsamet intelligibilia, an lumen quod ea parit directe sortiamur [1]. Alii sunt

1. Plato vero ad certitudinem scientiæ stabiliendam, Ponit quidem ex una parte species rerum separatas a sensibilibus et immobiles de quibus dixit esse essentias; ex alia parte ponit in homine virtutem cognoscitivam supra sensum, scilicet mentem vel intellectum illustratum a quodam superiori sole intelligibili, sicut illustratur visus a sole visibili. Augustinus autem, Platonem secutus, quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationem rerum in mente divina et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus judicamus, non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod illæ supremæ rationes imprimuntur in mentes nostras... Aristoteles autem per aliam viam processit. Primo enim multipliciter ostendit in sensibus essei aliquid stabile, secundo quod judicium sensus verum est de sensibiljbus propriis, tertio quod supra sensum est virtus intellectiva quæ sudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentiam, ed per lumen intellectus agentis quod facit intelligibilia. Non multum autem refert dicere quod ipsa intelligibilia participantur a Deo vel quod lumen faciens intelligibilia, participatur. — (De spirit. creat., a 11, ad 8.)

loci, quibus nihil apertius esse videtur quam a nobis velut hominem in speculo percipi Deum. Cum enim « an mens in statu viæ » Deum per essentiam videre possit, in libro *De veritate* quæratur, hoc ideo respondetur non oportere, quod nobis insunt increatæ « veritatis similitudines », principia scilicet per se nota, quibus de re quaque judicamus [1]. At clariora referri possunt : ut naturalibus rebus semina quædam mandavit creator, quibus omnia, quæ unquam futura sunt, jam continentur; haud aliter prima principia, « quæ sunt quasi seminaria scientiarum », humanis mentibus impressit [2]. Quod idem alias alio illustratur exemplo. Naturales nobis insitæ sunt inclinationes, quæ prius in animo latent quam exerceantur et inchoatæ virtutes appellari possunt. Haud multo secus, scientiis quædam præeunt scientiarum semina, primæ scilicet intellectus conceptiones, cum « complexæ », ut sunt « dignitates », tum « incomplexæ », ut est

1. *a)* Ad sextum dicendum quod prima *principia*, quorum cognitio est nobis innata, sunt quædam *similitudines* increatæ veritatis; unde secundum quod per eas de aliis judicamus, dicimur judicare de rebus per rationes immutabiles vel veritatem increatam. (Verit. quæst. X, art. VI.) — *b*). Ad decimum secundum dicendum quod, sicut dicit glossa (Augustini) super illud Psal. XI : Diminutæ sunt veritates a filiis hominum, ab una *increata veritate multæ creatæ veritates in mentibus humanis imprimuntur*, sicut ab una facie multæ facies resultant in speculis diversis, vel uno fracto. Secundum ergo hoc nos in veritate increata aliquid videre dicimur, secundum quod per *ejus similitudinem in mente nostra resultantem de aliquo judicamus;* ut cum per principia per se nota judicamus de conclusionibus. Unde non oportet quod ipsa increata veritas a nobis per essentiam videatur.(Verit. quæst. X, art. XII, ad 12.)

2. Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiæ causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et *notitiam primorum principiorum ei impressit*, quæ sunt quasi quædam seminaria scientiarum; sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. (Verit. quæst. XI, art. 3.)

« ratio entis et unius et hujusmodi »; quæ, priusquam intelligentia percipiantur, in intelligentia jam involuta manent [1]: Ita ut Leibnitzium te audire credas, cum lapidum venis aut humani corporis musculis similes esse innatas ideas dicit [2]. His etiam verbis, suam ut aliter enunciet opinionem, utitur scholæ angelus : « sicut a veritate intellectus di-
« vini effluunt in intellectum angelicum species re-
« rum innatæ, secundum quas omnia cognoscit, ita
« a veritate intellectus divini exemplariter procedit
« in intellectum nostrum veritas primorum princi-
« piorum, secundum quam de omnibus judicamus.
« Et quia per eam judicare non possumus nisi secun-
« dum quod est similitudo primæ veritatis, ideo se-
« cundum primam veritatem de omnibus dicimur ju-
« dicare. »

Causa vero diligentius inspecta, non solum ista non probant inhærere animis impressiones quibus vide-

1. Formæ enim naturales præexistunt quidem in materia, non in actu, ut alii dicebant, sed in potentia solum de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum, non solum per agens primum, ut alia opinio ponebat. Similiter etiam, secundum ipsius sententiam (in 6 eth. II in Princip.), virtutum habitus ante earum consummationem præexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quæ sunt quædam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem. Similiter etiam dicendum est de scientiæ acquisitione quod præxistunt in nobis quædam scientiarum semina, scilicet primæ conceptiones intellectus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexæ, ut dignitates, sive in complexæ, sicut ratio entis et unius et hujusmodi, quod statim intellectus apprehendit. Ex his autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. (Verit. quæst. XI, art. I.)

9. *a)* Ce n'est donc pas une faculté nue qui consiste dans la seule possibilité de les entendre : c'est une disposition, une aptitude, une préformation, qui détermine notre âme et qui fait qu'elles en peuvent être tirées. Tout comme il y a de la différence entre les figures

tur Deus, sed ad illud ne satis quidem possunt, ut innatas ideas esse patefaciant. Has enim primas « seminalesque notiones » fatetur ipse S. Thomas « a sensibilibus vi mentis abstrahi [1]; nec proinde ad animi essentiam pertinere, sed ita solum præcipuas esse atque universas, ut primæ omnium acquirantur nihilque a nobis fere intelligi possit, quin eas simul et per eas intelligamus.

Revera, hoc opinatur firmiterque tenet insignis theologus, haud magis per impressam animo speciem quam per suam essentiam ab hominibus in statu viæ percipi Deum. Cum enim, in quo sita sit beata angelorum visio, detegere tentat, hoc prope affert argumentum. Nihil intelligentiæ palam facere potest similitudo, quin hujus unde oritur vel orta est, notas exhibeat. At hujusmodi similitudo nobis a Deo imprimi nequit. Quilibet enim modus ejusdem sortis est ac substantia quam afficit. Nos autem imperfecti, Deus summa universaque perfectio. Nos finiti, Deus

qu'on donne à la pierre ou au marbre indifféremment, et entre celles que ses veines marquent déjà ou sont disposées à marquer si l'ouvrier en profite. N. essais. l. I, § 11, éd. P. Janet.) — ib. l. I, § 25. — *b)*. Et c'est à peu près comme on a virtuellement dans l'esprit les propositions supprimées dans les enthymènes, qu'on laisse à l'écart non seulement au-dehors, mais encore dans notre pensée. — Ib. L. 1, § 4.

1. *a)* Similiter etiam dicendum est de scientiæ acquisitione quod præ existunt in nobis quædam scieniarium semina, scilicet primæ conceptiones intellectus, *quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas.* (Verit. quæst. XI, art. 2.) — *c)*. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodam modo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, *quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur*, per quas, sicut per universalia principia, judicamus de aliis *et ea præcognoscimus* in ipsis. (Verit. quæst. X, art. VI.)

infinitus. Nos fugaces mutabilesque, Deus æternus et immotus. Nulla ergo in creatura produci potest impressio, quæ creatoris ora referat [1]. Quapropter dicere licet atque a Leibnitzio et potissimum a Malebranchio re tantum dissidere S. Thomam, quantum eisdem sermone nonnunquam consentire videtur.

Cognitionis ergo legibus ostenditur nequaquam a nobis videri Deum. Quod pariter ac, si fieri potest, apertius e peculiari ratione qua veritatem assequitur hominum intelligentia, colligendum est. Id autem paulo latius et quasi gradatim explanetur.

Mira quædam instituta est rerum continuatio. « Natura enim non facit saltus. » Hic autem universus ordo ab illo incipit, qui et vitæ et intelligentiæ et virtutis æterna est origo, nempe Deus, ac totam creaturarum seriem ita complectitur, ut, quæ propius ad eum accedunt, in majorem perfectionis partem veniant [2]. Sic eas cernimus, quæ minus a sole distant,

1. In omni siquidem visione oportet ponere aliquid, quo videns visum videat; et hoc est vel essentia ipsius visi, sicut cum Deus cognoscit seipsum, vel aliqua similitudo ejus, sicut homo videt lapidem. Et hoc ideo, quia ex intelligente et intelligibili oportet aliquo modo fieri in intelligendo unum. Non autem potest dici quod essentia Dei videatur ab aliquo intellectu creato per aliquam similitudinem. In omni enim cognitione, quæ est per similitudinem, modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad illud cujus est similitudo... Omnis autem similitudo divinæ essentiæ in intellectu recepta, non potest habere aliquam convenientiam cum essentia divina nisi analogice tantum... (Verit. quæst. VIII, art.I, c.)

2. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis, quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturæ intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur; sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit. Superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores et magis universales et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtu-

planetas, plus luminis emittere. Cum autem, ut ait Aristoteles, in hoc consistat summa Dei perfectio, quod sit actus purus, quo quidque magis ipsi proximat, eo plus agit. Quapropter angeli, qui ad illud potissimum creati sunt, ut Deo convivant, ab ipso, non autem a rebus, sua sortiuntur intelligibilia eaque semper intuentur [1]. Quemadmodum ex æternis divinæ mentis rationibus ad ea quæ sunt defluunt materiales formæ, sic ex eodem fonte cujusque rei formam sine ulla intermissione hauriunt angelorum mentes [2].

Hæc est separatorum spirituum felicissima conditio. At homini, cum a summo virtutis principio longius absit, haud æque nobilis fortuna, saltem quamdiu « mortale hoc » non exuerit, naturaliter præfinita est. « Minuisti eum paulo minus ab angelis [3]. Licet enim, ut ipsimet angeli, intelligentia prædi-

tis intellectivæ quæ est in eis. Inferioribus autem sunt formæ plures et minus universales et minus efficaces ad comprehensionem rerum, in quantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. (S. Th. I, 89, 1.)

1. *a)* Sicut autem ab intellectu divino effluunt res naturales secundum formam et materiam ad essendum ex utroque; ita effluunt formæ intellectus angelici ad cognoscendum utrumque; et ideo per formas innatas cognoscunt res in sua singularitate et universalitate in quantum sunt similes formis factivis, scilicet ideis in mente divina existentibus, quamvis ipsæ non sint rerum factivæ. (Ver. quæst. VIII, art. XII.) — *b)* Nos enim non ponimus angelos esse causas materialium rerum, sed Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium; et ideo non potest in angelo esse similitudo naturalium rerum nisi ab eo qui est materialium rerum causa. (Ver. quæst. VIII, art. VIII.)

2. Et ideo dicendum videtur secundum quod tertia opinio dicit, quæ communior est et verior, quod angeli res materiales *per formas innatas* cognoscunt. Sicut enim ex rationibus æternis in mente divina existentibus procedunt formæ materiales ad rerum substantiam, ita procedunt a Deo formæ rerum omnium in mente angelica ad rerum cognitionem. (Ver. quæst. VIII, art. IX.).

3. Psal. 8, David.

tus sit, in ipso tamen ejusdem facultatis nec eadem est virtus nec eadem agendi ratio. « Formatæ » rei comparari potest mens angelica, humana vero informi materiæ. Cum seu depictæ tabulæ seu speculo, « in quo rerum rationes splendent », similis sit angelorum intellectus, noster initio parum a tabula discrepat, « in qua nihil scriptum est. » Non enim a cognitione, sed a cognoscendi potestate exordium sumit humanus intellectus [1]. Quod rebus probari potest. Nam quisque seipsum experitur aliquando non sentire aut non intelligere, nec « e tali potentia », nisi re alia movente, in actum reduci, nempe, nec sentire, quin accedat sensibilis species, nec intelligere, quin ab altero discat aut phantasmatis ope nova fiat inventio. Quod quidem, quo vitam altius repetimus, eo apertius exstare atque eminere videtur. Tunc enim magis ac magis nostra decrescit scientia, crescunt autem quasi « potentiæ » fines; unde jure colligitur nos a principio « solum in potentia intelligentes » esse, postmodum autem « in actu intelligentes » effici. Quamobrem intellectum censuit Aristoteles nullas innatas habere species, sed ad hoc natum esse, ut rei cujuslibet speciem acquirat atque in eam quadam ratione transformetur [2].

1. ...Ut sic intellectus angeli nostrum intellectum excedat, sicut res formata excedit materiam informem, unde intellectus noster comparatur tabulæ in qua nihil est scriptum; intellectus autem angeli tabulæ depictæ, vel speculo, in quo rerum rationes splendent. (Ver. quæst. VIII, art. IX.)

2. *a)* Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est (Quæst. LVIII, art. I). Intel-

Non autem hoc uno dignoscitur humani intellectus natura. Postquam enim initium « a potentia » facere probatus est, quid, cum « ad actum transit », percipiat, indagare oportet.

Plato quidem, ut in scientiam fixum aliquid iterum induceret, quasdam excogitavit separatas a sensibilibus atque immotas existere species, quas rerum essentias esse dixit. Item, S. Augustinus, qui Platonem, quatenus catholica fides patiebatur, secutus est, etsi *subsistentes* respuit formas, æternas tamen in divina mente opinatus est inesse rerum rationes, quarum ope, velut superiori luce illustratus, de omnibus quisque judicat; non quod illas rationes, cum in Deo involutæ sint, videamus; id enim fieri non posset, quin infiniti essentiam intueremur. Sed ipsæ quasi ceram nostras imprimunt mentes. Serius autem, postquam Platonis Aristotelisque disciplinas longissimo tempore gestaverunt sapientum animi, exorsus est

lectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium; et in *principio est » sicut tabula rasa », in qua nihil est scriptum*, ut philosophus dicit. (De anima, lib. III, text. 14). Quod manifeste apparet ex hoc quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est pati secundum tertium modum passionis; et per consequens intellectus est potentia passiva. (S. Th. I, 79, 11.) — *b)* Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensus quam secundum intellectum. Et de tali potentia reducitur in actum : ut sentiat quidem per actionem sensibilium in sensum, ut intelligat autem per disciplinam aut inventionem. Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quæ sunt principia sentiendi quam ad similitudines quæ sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles, loco citato, posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, *sed est in principio* in potentia ad hujusmodi species omnes. (S. Th. I, 84, 3.)

insignis ille philosophus, Avicenna, qui, quod universum a singulari exordium capere non posse crederet, docuit intelligibiles sensibilium rerum species, non quidem in seipsis, sed in separatis intellectibus præesse : « a quorum primo derivantur hujusmodi « species in sequentem ; et sic de aliis usque ad ulti- « mum intellectum separatum, quem nominat *intel- « lectum agentem;* a quo, ut ipse dicit, effluunt « species intelligibiles in animas nostras et formæ « sensibiles in formam corporalem [1]. »

Quæ vero doctrinæ, quamvis nobile aliquid atque altum in se habeant, cum inferiori mentis humanæ natura nequaquam congruunt. Etenim, fac rerum rationes a rebus separatas esse et constanter in animo manere impressas, inde sequitur existere mentem non posse, quin omnium quasi formas in se contineat. Id autem si pro vero habetur, cur omnia quisque sic oblitus est, ut nihil solius ope intellectus in memoriam redigere valeat? Unde fit, ut, uno deficiente vel læso tantum sensu, ea quæ ad eum attinet deficiat scientia [2]? Num corpus dices obstare, quominus suo intelligentia munere fungatur? Qui vero sic respon

1. S. Th. I, 84, 1 et 4 c. — *b)* (S. Th. I, 88, 1.)

2. Primo quidem, quia si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod hujus naturalis notitia tantam oblivionem capiat, quod nesciat se hujusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliviscitur ea quæ naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit majus sua parte, et alia hujusmodi Præcipue autem hoc videtur esse inconveniens, si ponatur esse animæ naturale corpori uniri, ut supra habitum est (Quæst. LXXVI, art. I). Inconveniens enim est quod naturalis operatio alicujus rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. Secundo manifeste apparet hujus positionis falsitas ex hoc quod, deficiente aliliquo sensu, deficit scientia eorum quæ apprehenduntur

det, unam expedit difficultatem, ut in aliam incidat. Nam, ita res in natura sibi invicem aptæ sunt, ut inferior superiori prosit, nedum vim hujus propriam cohibeat. Nec « forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso [1]. » Quamobrem fieri nequit, ut animæ noceat corporis societas; sed, cum minori nobilitate præditum sit corpus, ad hoc profecto creatum est, ut intelligentiam ad res cognoscendas adjuvet [2].

Arctius autem concludi potest causa. Nam, quisque seipsum sentit nihil unquam discere, quod in phantasmate non involvatur, nec id quod semel didicerit, iterum comprehendere, quin aliqua « per modum exemplorum » effingat phantasmata, « in « quibus quasi inspiciat quod intelligere studet » : ita ut, sive scientiam acquiramus sive jam acquisita utamur, pariter in sensibili quadam specie rem intellectam inveniamus. Nihil aliud est idea seu rerum ratio nisi detecta mente sensibilium essentia [3].

secundum illum sensum : sicut cæcus-natus nullam potest habere notitiam de coloribus : quod non esset, si intellectui animæ essent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes. (S. Th. I, 84, 3.)

1. *a)* Non enim potest dici quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus; quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ ad ejus propriam operationem, quæ est intelligere; quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non reciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum; unde frustra corpori uniretur. (S. Th. I, 84, 4.)

2. Ver. q. V, 6, c.

3. ...Manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et cæterarum virtutum. Videmus enim quod impedito actu virtutis imaginativæ per

Quod quidem facile conjici poterat. Nam, eo ipso quod ideis alia, alia sensibus præfinitur origo, deletur humanæ mentis unitas ac duæ tantum manent notionum lineæ, quæ in neutra parte concurrunt; ideoque actum est de scientia, vel, ut rectius loquar, mentalem quidem mundum intelligimus, at cujus leges nihil ad hoc conferre valent, ut rerum arcana detegantur. Æternum impervia perstat natura. Id autem adeo insolens est, ut universo quem magis ac magis comperimus ordini nequaquam concinere possit [1].

Ut igitur mens angelica, cum prorsus a corpore separata sit, hoc in se naturale habet, ut separatas a corpore substantias percipiat; haud aliter mens humana, cum corpori conjuncta sit, ad id primum et præcipue nata est, ut corporalium rerum « quidditatem » seu naturam assequatur [2]. « Uterque intellec-

læsionem organi ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativæ virtutis ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam præaccepit. Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod, quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, *in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet.* Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. (S. Th. I, 84, 7.)

1. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis, speciei, differentiæ, conveniat esse secundum quod est quædam res existens extra singularia, ut Platonici ponebant; quia sic genus et species *non prædicarentur de hoc individuo;* non enim potest dici quod Socrates sit hoc quod ab eo separatum est; *nec separatum illud proficit in cognitione hujus singularis signati.* (De ent. et essent. c. IV.) — V. idem apud Aristotelem. (Met. lib. I, c. 7.) : Οἱδὲ τὰσ ἰδέας αἰτίας τιθέμενοι, πρῶτον μέν ζητοῦντες τωνδί τῶν ὄντων λαβεῖν τὰς αἰτίας, ἕτερα τούτοις ἴσα τον ἀριθμὸν ἐγόμισαν, ὥσπερ εἴ τις ἀριθμῆσαι βουλόμενος, ἐλαττόνων μέν ὄντων οἴοιτο μή δυνήσεσθαι, πλείω δὲ ποιήσας ἀριθμοὶη.

2. Hujus autem ratio est quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angeli, qui est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis a corpore

« tus se extendit secundum statum prœsentis vitæ ad « materialia sola, quæ intellectus agens facit intelli- « gibilia actu et recipiuntur in intellectu possi- « bili [1]. »

Num tamen suam quisque animam, quod immaterialis est, nequaquam cognoscit? Certo certius non adeo strictim interpretanda est doctrina. Nam ita prope, et seipsam comprehendere animam et qua se ratione comprehendat, ipse docet S. Thomas. Imprimitur animo species sensibilis; hac autem effecta, qua simul et sentitur et intelligitur, vel, ut ipse dixisset Cartesius, qua cogitatur, incipit alter quidam motus, quo mens in suas actiones quasi reflexa, sese cum sentire tum intelligere intelligit. Inde vero indiciorum, quibus dignoscatur anima, continua series.

Ac primum, eo ipso quod nos et sentire et intelligere experimur, « intelligimus quoniam sumus. » Deinde, cum sensuum impressio, licet aliquid retineat materiale, vim tamen internam simplicemque involvat, qua species percipiatur, id exploratum habemus, quiddam nobis inesse, quod a mera discrepat materia in eamque jam dominatur. Quin etiam, ut in sensuum affectione sentiendi virtutem, sic in « intellectione » ipsam assequimur intelligentiam. « Ex « hoc enim quod anima humana universales rerum

Separata; et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intelsectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. (S. Th. I, 84, 7.)

1. S. Th. 88. 1.

« naturas cognoscit, percipit quod species qua intelli-
« gimus, est immaterialis; alias esset individuata et
« sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc
« autem quod species intelligibilis est immaterialis,
« intellexerunt » philosophi, « quod intellectus est
« res quædam independens a materia. Et ex hoc ad
« alias proprietates intellectivæ potentiæ cognoscen-
« das processerunt [1]. »

Quod alia ratione pariter ostenditur. Ut enim infirmi lingua, quæ amaro infecta est humore, nihil nisi amarum percipere valet; sic humanus intellectus, hoc ipso quod eorum quæ cognoscit corporum aliquid in sua contineret natura, impediretur ne cœtera cognosceret. Corpus enim nullum est, cui « determinata » quædam non insit forma, quod proinde in aliud verti possit. Patet autem ad hoc aptum esse hominem, ut quodcunque corpus intelligat. Quapropter oportet ut ipsius intellectus nihil nisi immateriale implicet, ut absoluta sit agendi facultas, ut propria virtute subsistat, nec una cum corpore corrumpatur [2].

Quod disserendi genus Cartesii *Meditationes* non potest in memoriam non revocare. Pluribus enim

1. Ver. quæst. X, art. VIII, c.
2. *a)* Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in natura sua. Quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum. Sicut videmus quod lingua infirmi, quæ infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia cognoscere corpora. (S. Th. I, 75, c.)

ante sœculis, quam oriretur celeber ille recentioris philosophiæ conditor, suum, ut ita dicam, invenit S. Thomas : *cogito, ergo sum;* ac firmo illo ductus principio, eadem jam ingenii subtilitate, licet alia via, varias animi vires dotesque dispexit [1].

Hic autem verum directe et exacte percipere desinit humanus intellectus. Nequit enim, ut e materia ad animam, ex anima ad ipsum Deum insurgere; non quod tum animæ tum etiam intelligentiæ non adsit Deus. Nam, quælibet creatura, sive ad materialem sive ad spiritalem mundum attineat, intima quadam et essentiali indiget creatoris actione, vi cujus et id quod est atque agendi virtutem conservet et augeat, suosque nescio quomodo producat actus. At vero, quamvis nostra in mente adstet et constanter agat aut potius creet Deus, attamen, saltem donec gloriæ lumine perfecta sit, non intelligibilis instar formæ conjunctus ei manet. Quo Deus efficit, ut intelligat anima, quin ipse intelligatur [2].

Sed hoc ipso quod infinitum in suamet essentia non intuemur, omnis tollitur ratio, qua exactam ipsius perfectamque acquiramus notitiam. Primum enim nihil sensibili continetur specie, vi cujus ad

1. Descartes, 1re et 2e méditations.

2. *a*) Ad octavum dicendum, quod mens nostra cum intelligibilitate, quam habet ut proprium quoddam, et cum aliis communiter habet esse; unde, quamvis in ea sit Deus, non oportet quod semper sit in *ea forma intelligibilis; sed ut dans esse*, sicut est in aliis creaturis. (Ver. quæst. X, art. XI.) — *b*) Ad undecimum dicendum, quod, quamvis divina essentia sit præsens intellectui nostro, non est tamen ei conjuncta *ut forma intelligibilis*, quam intelligere possit, quamdiu lumine gloriæ non perficitur.

Deum nostra mens ascendat. Id quidem quodam modo fieri posset, si, velut dixerunt Platonici, separatæ essent ideoque radicitus immateriales materialium rerum formæ. Vana autem ea opinio. Revera, prorsus a materialibus discrepant immateriales substantiæ. Quapropter, « quantumcunque intellectus noster « abstrahat quidditatem rei materialis a materia », nunquam speciem consequetur, quæ separatas essentias referat [1]. At si nequeunt a nobis immateriales concipi substantiæ, atque humani animi vires superant, exempli causa, finitæ angelorum naturæ, quid divina de essentia, cum ad nullum pertineat genus, dicendum est [2]?

Haud multo felicior exitus, si nostræ innitimur animæ cognitioni. Hæc sane scripsit S. Augustinus : « Mens ipsa, sicut corporearum rerum notitias per

1. *a)* Uterque ergo intellectus se extendit secundum statum præsentis vitæ ad materialia sola, quæ intellectus agens facit intelligibilia actu et recipiuntur in intellectu possibili. Unde secundum statum præsentis vitæ neque per intellectum possibilem neque per intellectum agentem possumus intelligere substantias separatas immateriales secundum seipsas. (S. Th. I, 88, 1.) — *b)* Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiæ immateriales essent formæ et species horum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito quod substantiæ immateriales *sint omnino alterius rationis* a quidditatibus materialium rerum, quantumcunque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiæ immateriali et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere. (S. Th. I, 88, 2, c.)

2. *a)* Respondeo dicendum quod cum intellectus humanus secundum statum præsentis vitæ non possit intelligere substantias immateriales creatas (ut dictum est), multo minus potest intelligere essentiam substantiæ increatæ. (S. Th. 88, 3.) — *b)* Ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere, oportet quod habeat quidditatem præter esse suum, cum quidditas aut natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturæ in illis quorum est genus vel species. Sed esse est in diversis diversimodo. (De ent. et essent. c. VI).

« sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum « per seipsam [1]. » At recte interpretanda sunt hæc verba. Non enim dubium est, quin, quod incorporeis de substantiis scimus, id a nobis per animam sciri declarent. Quod adeo verum est, ut incipere ab anima separatarum rerum scientia etiam apud Philosophum dicatur [2]. Sed, cum hominis anima, quatenus ad id creata est ut materiæ connectatur ipsiusque fiat actus, peculiarem quamdam sortita sit naturam, per eam « simpliciter et perfecte » cognosci nequeunt separatæ substantiæ [3] : ita ut eadem redeat conclusio. Cum per animæ cognitionem ad immateriales usque substantias, saltem in hujus vitæ statu, sese non attollat humanus intellectus, multo minus, quid increata sit substantia, eadem via intelligere potest.

IV

Quam igitur a Dei visione procul absumus! Licet enim nobis intus sit Deus et nostrarum cuique facultatum quidquid et « esse » et virtutis habet constanter infundat, sic tamen a nostræ mentis acie remota

1. De Trin. lib. IX, c. III, in fine.
2. De an. lib. I, text. 2.
3. Dicendum quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius ejus, perfecte demonstrans virtutem ejus et naturam. Sed neque per hoc neque per alia quæ in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura; quia hujusmodi non adæquant earum virtutes. (S. Th. I. 88. 2. ad 3.)

manet divina essentia, ut non solum eam nec in seipsa nec in ipsius impressione videamus, sed etiam nihil usquam occurrat in orbe, quo exactam ipsius et quasi circumscriptam notionem assequamur. Ut S. Thomæ verbis utar, Deum nonnisi « analogice » cognoscimus [1].

Hæc nobis præcipua esse videtur angelici doctoris opinio. Imo, minime dubium est, quin eam unice tenuerit. Hoc enim uno ad usurpandum Augustini vel etiam Anselmi sermonem nonnunquam adducitur, quod aut cuidam indolis lenitati indulget, aut, quæstionum gravitate motus, suam interdum sententiam seu partim dimittit seu saltem extenuat. Quod eo probabilius est, quo plus illo tempore valebat auctoritas; quam ipse tanto cultu prosequebatur, ut ecclesiæ patribus, imo veteribus philosophis, fere nunquam contradicere auderet. Tam eximio ingenio viros in errorem delapsos esse credere non poterat S. Thomas. Hac etiam gravissima difficultate, in quam omnis naturaliter incidit *empirismus,* acuti premebant argutatores : cogitet qui potest quando non fuerit hoc verum. Ostendat aliquis non semper fuisse circuli rationem; tempus præstituat, quo e duobus ac tribus quinque non efficientur. Æterna est profecto veritas. Hanc autem æternitatem quomodo salvat, qui nostris ideis nihil nisi creati tribuit? Quibus respondebat s. doctor, caducam quidem in creatis rebus et intelli-

1. Ver. quæst. VIII, art. I, c.

gentiis esse veritatem, cum autem in Deo qui veritatis mensura est atque origo, consideratur, nihil nisi æternum continere. Hæc vero non satis esse quis non dijudicat? Nam, quicumque seipsum intuetur, is facile animadvertit sua ipsius natura, non alio principio, æternam esse veritatem. Antequam enim vel in Deo vel nostra in mente vel in rebus eam esse fingas, id jam totum est quod unquam erit. Propria virtute æterna est veritas. Addere liceat haud periculo vacuam esse doctrinam, in qua nonnisi per analogiam cognoscitur Deus. Nam, lata est quasi domus analogia, ubi dissimillimæ sententiæ hospitia jungere possunt.

Quas difficultates profecto sentiebat « divus Thomas », atque in hoc sita est ratio, cur in Platonis opinionem interdum inclinabat.

TERTIA PARS

DEUS EST REMOTA QUÆDAM NOSTRÆ INTELLIGENTIÆ CAUSA

I

Nec Deum in sese intuemur, nec nostris inhæret animis ab ipsomet impressa species, qua suam declaret præsentiam. Haud multo felicius excogitatur ita nobis conjunctum esse Deum, ut in sua ipsius actione non percipi aut saltem sentiri quodam modo non possit. Rerum enim si rationem habueris, opiniones istas ad commenta potius quam ad scientiam attinere variis gravissimisque concludere fas erit argumentis. Nam, eo ipso quod « unum sint intellectum atque intelligens », Deum in sua essentia percipere non possumus, nisi quid divini nostra natura contineatur. Quo quidem, cum creati simus, nihil apertius falsum asserere licet. Errat etiam, qui eas opinatur esse species, de quibus nitido sermone disputaverunt et S. Augustinus et S. Anselmus. His enim probatis, præterquam animæ non modo nihil prodest corpus, sed etiam naturale quoddam affert impedimentum, quid est, cur nihil unquam aut discere aut in memo-

riam redigere valeamus, quin socios sibi sensus nostra mens admittat et materialis assurgat species, in qua quod intelligimus, intueamur [1].

Nihil tamen inest dubitationis, quin essentiale aliquid ad cognoscendum conferat Deus. Firmiter enim tenendum est nullum esse creatum intellectum, cui vim et lumen non impertiat increatus intellectus, ipsumque hominem, licet aliter ac angelum, quadam tamen ratione divinarum participem esse specierum. « Omnia » enim « in luce primæ veritatis » et « intelligimus et judicamus [2]. » Quonam igitur pacto res sese habeat, id maxime rem causamque continet et nunc investigandum est.

II

Illud autem primum advertas velim, omnium quæ sunt in mundo rerum ultimam et unicam esse causam ; quæ, cum aliam, qua terminata sit, ante se non

1. Ad primum ergo dicendum *quod in luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus*, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quædam impressio veritatis primæ (ut supra dictum est, q. XII, art. 2). Unde, cum ipsum lumen intellectus nostri non sese habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur. (S. Th. I 88, 3.)

2. *a)* Ad quintum dicendum quod veritas secundum quam anima de omnibus judicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatæ, secundum quas omnia cognoscunt, a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam

habeat, et, quidquid existit, ad optimum sponte sua nitatur, nulla loci aut temporis aut virtutis demetatur circumscriptione atque ideo summe et universe perfecta est [1]. Cum autem summa et universa perfectio summam implicet intelligentiam, penitus seipsam et « adæquate » percipit prima causa seu Deus, et, quod omnia, prout omnium creator, in sese contineat, quidquid erit aut esse potest, eadem perceptione attingit. « Per hoc ergo sequitur, quod « conceptio intellectus divini, prout semetipsum in- « telligit, quæ est verbum ipsius, non solum sit si- « militudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium « quorum est divina essentia similitudo; divina au- « tem essentia est similitudo omnium rerum [2] ». Quapropter in Deo vivunt et superiore quadam vita quæcunque sunt aut unquam erunt. Nam, cujusque rei et proprietatis relationisque æternum in se Deus habet et intuetur exemplar. Quod quidem significat

judicare non possumus nisi secundum quod est similitudo primæ veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare. (De verit. quæst. I, art. IV.) — *b)* Unde, cum omne bonum sit a Deo, et omnis forma; oportet etiam absolute dicere, quod omnis veritas sit a Deo. (De verit. quæst. I, art. VIII, c.) — *c)* In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. (S. Theol. I, 89, art. I.)

1. (S. contr. gent. l. I, c. XIII.)

2. *a)* S. contr gent. l. I, c. LIII. — *b)* Adhuc, similitudo omnis effectus in sua causa aliqualiter præexistit, cum omne ag ens agat sibi simile. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, cum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. Quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a se ipso vere intelligit. *(Ibid. c.* XLIX.) — *c)* Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra (c. 31) ostensum est — *d)* de Angelis, c. XIII.

S. Augustinus, cum rationes rerum pluraliter in mente divina esse dicat. « In quo etiam salvatur ali-« qualiter Platonis opinio [1] ».

Cum igitur in rerum essentiis et essentiarum connexionibus, quatenus ad aliquam intelligentiam referuntur, posita sit veritas, Deus est æterna omnis veritatis origo, vel, ut aliter loquar, idearum locus; non quod autem eas in seipsis, ut nonnulli putavere, intueamur. Sed Deus, cum infinitum palam facturus splendorem, tum ad suam felicitatem alias evecturus intelligentias, ut artifex quem intus agitat inventæ pulchritudinis contuitus, hunc mente jam dispositum e nihilo creavit mundum; in quo, quantum essentiales rerum conditiones patiebantur, concinnas illas leges mirumque ordinem quem in se contemplans sacro prosequebatur amore, in tempore et spatio exsecutus est. Qua solum fugitiva æternæ mentis imitatione repertam veritatem nos etiam inspicimus. Non enim directe a Deo fluunt illæ, quibus intelligit anima, species. « Nam, hoc probato, sufficiens ratio « assignari non posset, quare anima nostra corpori « uniretur [2] » « Sed ab illo principio procedunt *me-« diantibus formis* rerum sensibilium, a quibus scien-

1. Et secundum hoc Augustinus (De diversis quæst. LXXXIII, q. 46) dicit quod Deus alia ratione fecit hominem et alia equum; et rerum rationes pluraliter in mente divina esse dicit. In quo etiam salvatur aliqualiter Platonis opinio ponentis ideas, secundum quas formantur omnia quæ in rebus materialibus existunt. (S. contr. gent. l. I, c. LIV.)

2. Sed secundum hanc positionem (scilicet Avicennæ sententiam) sufficiens ratio assignari non posset quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus. (S. Th. I, 84, 4.)

« tiam colligimus, ut Dyonisius dicit (de divin. nom. « c. 7, lect. 2) [1] ». Aliis verbis, rebus inest veritas, quatenus « imitantur intellectum divinum, « qui est eorum mensura, sicut ars est mensura om- « nium artificiatorum », et quatenus eo ipso natæ sunt, ut in humano « qui per eas mensuratur intel- « lectu, veram de se faciant apprehensionem [2]. »

III

Sed altius in mentem divina penetrat actio. Non enim ea solum, quæ percipimus, intelligibilia, sed illud etiam quo intelliguntur, extra se creat Deus. Quod autem fusius explanandum est.

Intelligentiæ quidem inest vis quædam, qua sibi impressas species percipiat, quæque possibilis intel-

1. Ad primum ergo dicendum quod species intelligibiles, quas participat intellectus noster, reducuntur, sicut in primam causam, in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet Deum. Sed ab illo principio procedunt *mediantibus formis rerum sensibilium* et *materialium*, a quibus scientiam colligimus, ut Dyonisius dicit (De divin. nom. c. 7, lect. 2). (S. Th. I, 84, 4.)

2. Respondeo dicendum quod in rebus creatis invenitur veritas in rebus et in intellectu, ut ex dictis patet : in intellectu quidem secundum quod adæquatur rebus quarum cognitionem habet; in rebus autem secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiatorum; et alliquo modo secundum quod natæ sunt facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, qui per res mensuratur, ut dicitur in x metaph. (com. v.). Res autem, existens extra animam, per suam formam imitatur artem divini intellectus; et per eamdem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquæque res esse habet; unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum et superaddit habitudinem adæquationis ad intellectum humanum vel divinum. (De verit. quæst. I, art. VIII, c.)

lectus a scolasticis appellata, *rationalis conscientia* potius hodie vocaretur. De qua, cum nihil intelligi possit, quin hoc ipso cognoscatur, uno ore consentiunt omnes. Intelligentiæ vero quanam ratione imprimi possint species, quo pacto in immateriale aliquid vertatur, quod essentialiter materiale est: gravis et perobscura quæstio. Licet enim divinam artem imitentur corpora ideoque formas in sese contineant, quæ intelligi possunt; hæ tamen in illis puræ et quasi nudæ non apparent, sed materiæ conditionibus involutæ sunt [1]. Creari enim ac proinde multiplicari non valent, quin singulares fiant. Tales autem fieri nequeunt, nisi materialibus concludantur suppositis hisque quasi obtegantur [2]. Quapropter, etsi vim unam simplicemque in se comprehendant, menti tamen ad quam perveniunt, nihil nisi compositum et extensum, id est materiale, propria virtute præ-

1. Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu quod est immateriale, et hujusmodi vocabat species sive ideas..... sed quia Aristoteles (Metaph. l. III, a text. 10 usque ad fin. lib.), non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia, (formæ autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu), sequebatur quod naturæ seu formæ rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. (S. Th.I, 79, 3, c.)

2. *a)* Sed quia individuationis principium est materia, ex hoc forte videtur sequi quod essentia, quæ complectitur in se simul et formam, sit tantum particularis et non universalis. Ex quo sequeretur universalia definitionem non habere, si essentia est id quod per definitionem significatur.

Et ideo sciendum est quod materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed *solum materia signata*. Et dico materiam signatam quæ sub *certis dimensionibus* consideratur. (De ent. et essent. c. III.) — *b)* Ex quo enim recipitur (forma) in materia, efficitur individuum, quod est incommunicabile et primum fundamentum in genere substantiæ, ut completum aliorum de sê prædicabilium subjectum. (De principio individuationis, op. XXIX.) — *c)* Aliud est in quo salvatur ratio individui apud nos, determinatio scilicet ejus ad certas particulas temporis et loci, quia proprium est esse

bent. Hoc autem modo constitutas materiales substantias unde fit ut intelligamus? Nihil enim cognoscitur, quin intersint « passio et actio ». Materies autem nec intellectum afficere nec intellectu affici potest.

Fatendum est quidem nos a creatore sensibus instructos esse, in quibus nescio quid minus materiale jam formæ habent. Licet enim, cum ad sensus usque pervenerunt, materiæ conditiones, prout in corporis partibus receptæ, quodam modo retineant, eam tamen e qua res cognita constat materiam exuerunt [1]. Hoc autem quiddam medium, in quo dubia manet causa. Expediendus adhuc est modus; sed quanam arte? Num ad innatas ideas redeundum est?

Rem sane si primum aspicias, eam in opinionem inclinare S. Thomam credideris. Sic enim Augustinum, cujus auctoritate suam firmat sententiam, prope interpretatur (id enim quod jam describere cœpimus, hic repetendum est atque in altero lumine

sibi *hic et nunc;* et hæc determinatio debetur sibi ratione quantitatis determinatæ; et ideo materia sub quantitate determinata est principium individuationis. *(ibid.)—d)* Sed, cum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio; et ideo non oportet quod inveniantur plura individua unius speciei in illis substantiis; sed *quoquot sunt individua, tot sunt species*, ut Avicenna dicit expresse. (De ent. et essent. c. V.) — *e)* Sic igitur nihil prohibet in spiritualibus substantiis ponere multitudinem, quamvis sint formæ tantum *ex hoc quod una earum est alia perfectior.* (De angelis, c. VIII.)

1. Non potest esse quod res materiales immediate patiantur ab intellectu aut agant in ipsum. Et ideo in nobis providit naturæ conditor sensitivas potentias, in quibus formæ sunt medio modo inter modum intelligibilem et modum materialem. Conveniunt siquidem cum formis intelligibilibus, in *quantum sunt formæ sine materia;* cum materialibus vero formis, in quantum nondum sunt a conditionibus materiæ denudatæ; et ideo potest esse actio et passio suo modo inter res materiales et potentias sensitivas, et similiter inter has et intellectum. (De verit., quæst. VIII, art. IX.)

collocandum). Insitæ sunt animo species, quæ, quamvis Deus non sint, a Deo tamen imprimuntur : ita ut proxima sit intelligendi causa, non autem quod intelligimus. At in errorem incidit, qui totum humanæ scientiæ thesaurum sic hujusmodi speciebus contineri putat, ut nihil aliud alioque principio derivatum cognoscamus. Hæc sane non est s. patris doctrina, cum eam in quarto libro de Trinitate haud absque vehementia impugnet. « Numquid, ait insignis « ille vir, quia philosophi documentis certissimis « persuadent æternis rationibus omnia temporalia « fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus pers- « picere vel ex ipsis colligere quot sint animalium « genera, quæ semina singulorum ? Nonne ista omnia « *per locorum et temporum historiam quæsierunt* [1] ? » Non ergo per solam participationem rationum æternarum « de rebus materialibus notitiam habemus, sicut posuerunt Platonici. » Hominum mentibus non indita sunt omnia, sed ea tantum, quæ quamlibet in cognitionem quasi dominantur, nonnulla scilicet præcipuæ notiones, universaliaque judicia, quibus sublatis, nihil jam intelligi potest. In duas, ut ita loquar, tribuitur scientia partes, quarum una, Dei adscripta præsentiæ, æternas quidem sed communes ideoque vacuas continet conceptiones, altera vero, a rebus ipsis accepta, singularia singulariumque essentias complectitur. Sic autem ad se invicem duæ illæ

1. C. 16.

referuntur scientiæ, ut in lumine prioris posterior increscat. Quod quidem pulchre intellectum esse videtur, sed, si rem accurate inspicias, nihil aliud est nisi quoddam *Kantismi* genus, aut, ut verius dicatur, ea suo modo Kant sensit, quæ multis ante sæculis jam excogitaverat S. Augustinus.

Quidquid est, hanc s. patris opinionem in suam accipit S. Thomas. Quam ipse his prope commentatur verbis. Res in Deo, velut in speculo videri possunt; hoc autem modo, saltem hac vita, non cognoscimus. Est enim beatorum Deum atque omnia in Deo sic intueri [1]. Sed altera est cognoscendi ratio. Ut enim in sole corpora videmus, haud multo secus in Deo, quatenus « in cognitionis principio », percipi omnia possunt; qua via quælibet in « æternis rationi-« bus » cognoscere dicendi sumus. « Ipsum enim « lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil aliud « est quam *quædam participata similitudo luminis* « *increati, in quo continentur rationes æternæ,* unde « (Ps. IV, 6) dicitur : Multi dicunt : quis ostendit no-« bis bona? Cui quæstioni Psalmita respondet dicens : « Signatum est super nos lumen vultus tui, domine; « quasi dicat : per sigillationem divini luminis in no-« bis omnia demonstrantur [2]. » Quod idem rursus in

1. Cum ergo quæritur utrum anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter : uno modo sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant; et hoc modo anima in statu præsentis vitæ non potest videre omnia in rationibus æternis; sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. (S. Th. I. 84, 5.)

2. *Ibidem.*

alio loco explanatur. Asseritur enim intellectuale lumen corporali merito comparari; corporale autem lumen, cum id sit quo videmus, non solum eo visui prodesse, quod perfusi quadam virtute sensus vires adauget, sed etiam quod hæc « actu » quæ « potentia » tantum erant « visibilia » efficit [1]. At in temperatum S. Augustini « Ontologismum » potissimum vertere videtur angelicus doctor, cum intellectuale lumen nihil aliud esse nisi « primæ veritatis impressionem » plane fateatur.

IV

Quæ tamen interpretatio, si, qua mente scribat S. Thomas quemque maxime aut potius unice sequatur philosophum, attente consideratur, perdifficiliter probari potest. Revera, etiamsi S. Augustino, verisimiliter quod tanto non audet contradicere auctori, dilucide assentiri videtur, suam tamen ipsius, sed quæ paulo altius inquirenda est, servat sententiam. In insitis a Deo notionibus non id ponendum est, quod

1. Respondeo dicendum quod de lumine intellectuali oportet nos loqui ad similitudinem luminis corporalis. Lumen autem corporale est medium quo videmus, et servit nostro intellectui in duobus : uno modo in hoc quod per ipsum fit nobis visibile actu quod erat potentia visibile, alio modo in hoc quod visus ipse confortatur ad videndum ex luminis natura. Unde et oportet esse lumen in compositione organi. Unde et lumen intellectuale potest dici ipse vigor intellectus ad intelligendum vel etiam id quo aliquid fit nobis notum. (De verit. quæst. IX, art. I, c.)

probat, sed quo, ad id quod probat, gradatim adducatur. Non enim in idearum quasi regione, sed in intima ipsius intelligentiæ natura hoc latere censet, quo proposita solvatur quæstio, qua scilicet arte quod materiale est, immateriale atque ideo « intelligibile » fieri possit.

Effluunt quidem a Deo præcipuæ quædam notiones, at eo solum quod cognitus a nobis mundus divinam imitetur artem. Est etiam ratio, cur pro innatis habeantur illæ anteceptæ animo informationes; non autem quod menti, priusquam egerit, jam inhæreant. Nam, cum initio velut *tabula rasa* sit hominum intelligentia, nihil sibi nisi seipsam innatum habere potest. Sed adeo sunt universales atque ipsarum cognatione ita tenetur intelligentia ut et eodem temporis momento quo cognoscere incipit, efficiantur, et nihil postea cognoscere possit, quin eas simul cognoscat [1].

Si vero ita intelligendæ sunt innatæ notiones, quæ sit illa mentis mirifica virtus, vi cujus, istæ cum sint simplices, e materia tamen depromantur : hæc vera difficultas; in hoc etiam apparet propria s. doctoris opinio.

Ob illud unum ad innatas ideas devenerunt philosophi, quod, metaphisicis intenti meditationibus,

1. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, *quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur*, per quas, sicut per universalia principia, judicamus de aliis et *ea præcognoscimus in ipsis.* (De verit. quæst. X, art. .VI).

animi naturam non observavere. Constat quidem sensibili specie, cum corporei aliquid adhuc in se habeat, nequaquam moveri possibilem intellectum; his autem vis quædam intervenit, intellectus agens merito vocata, quæ ad illud instituta est, ut, quod sensibus inhæret, immateriale quodam modo faciat. Quod vero plane comprehendi nequit, nisi quæ sit ea virtus et in quo consistat ipsius actio, diligenter ac rerum quasi luce ductus inspicias.

Ac primum, nullas species aut in sese recipit aut percipit intellectus agens; ad hoc enim unum natus est, ut sensibiles species in eas vertat, quæ possibilem intellectum ciere valeant [1]. Nec minus falsum est agentem quemdam fingere intellectum, qui « separata » sit « substantia ». Id enim si posueris, nec a phantasia, in qua corporeum aliquid retinet, nec ab ipsomet agente intellectu, qui omni vacat informatione, nec in seipsa subsistens, cum ad « accidentium » ordinem pertineat, possibilem intellectum movebit sensibilis species; itaque neutiquam enucleabitur, quod enucleandum est. Oportet igitur in

1. *a)* Formæ enim quæ sunt in rebus materialibus aut in sensibilibus vel in phantasmate, cum non sint omnino a materia depuratæ, non sunt intelligibiles actu, sed in potentia tantum et ideo requiritur quod per actionem intellectus efficiatur actu intelligibile. (De verit., quæst. VIII, art. IX.) — *b)* Phantasmata non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem, sed virtute intellectus agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili. (S. Th. I, 85, 3.) — *c)* Quod enim intellectus agens habitu non indigeat ad sui operationem, ex hoc contingit quodintellectus agens *nihil recipit ab intelligibilibus*, sed magis formam suam eis tribuit, faciendo ea intelligibilia actu; intellectus autem possibilis e contrario se habet. (De verit., quæst. XX, art. II, ad quintum.)

unum cum intellectu possibili misceatur intellectus agens : ita ut, quemadmodum ipsamet intelligentia, quatenus patitur, est prior, sic intelligentia, quatenus agit, sit posterior. At in quo illa consistat actio, ipsius est causæ nodus.

Sæpe sæpius dictus est intellectus agens nudare speciem intelligibilem aut purgare aut etiam parere. Quæ verba strictim a nonnullis scolasticis accepta sunt. « Intellectus agentis operatio, inquit Licetius, « est productio speciei intelligibilis in intellectu « possibili..., quæ productio minus proprie dicitur « abstractio, depuratio phantasmatis a materia..., sed « propriissime ac vere generatio simulacri actu in- « telligibilis [1] ». His autem metaphoris quid sit subjiciendum, ille solus pervidet, qui causam penitus novit. Felicius forsam adhibetur alia comparatio. Fingitur enim intellectus agens idem in specie sensibili efficere, quod lumen in corporibus ; lumen autem in corporibus efficere, ut videri possint. Sed adeo discrepant materiæ motus et mentis actiones, ut ex alteris ad alteras perdifficile sit augurari.

Revera, his exhaustis similitudinibus, adhuc hæret quæstio. Videamus ergo quam in seipsa vim habeat atque, subtilius inspecta intellectualis actus natura, mentali sermone declaretur quod mentale est.

Hoc est intellectus agentis, a materia materiæ na-

1. Licetius, De intellectu agente, V, CXXXIV.

turam abstrahere [1], non quidem quod hanc ab illa reipsa separet [2]; nam, postquam egit, velut antea, una res cognita manet unique fiunt intellectui plura. Est autem aliud abstrahendi genus, quo unum absque alio consideratur : quod est intellectus agentis officium. Id enim in sese habet illa animi virtus, ut « id « quod est in materia, id est formam, non prout est « in tali materia », perspiciat. « Et hoc est abstrahere « universale a particulari vel speciem intelligibilem

1. *a)* Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quæ faciat intelligibilia in actu per *abstractionem* specierum a conditionibus materialibus; et hæc est necessitas ponendi intellectum agentum. (S. Th. I, 73, 3, c. — *b)* Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quæ non subsistunt præter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret *intelligibilia in actu per modum abstractionis.* (ib. ad 3.) — *c)* sed illud superius et nobilius agens, quod vocat Aristoteles intellectum agentem, de quo jam supra diximus (quæst. LXXIX, art. 3 et 4) Facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cujusdam. (S. Th. I, 84, 6.)

2. *a)* Ad primum ergo dicendum, quod abstrahere contingit dupliciter : uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo; alio modo per modum simplicitatis, sicut cum *intelligimus unum, nihil considerando de alio.* Abstrahere igitur per intellectum ea quæ secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quæ non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem, ut in sensibus manifeste apparet. Si enim intelligamus vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione, vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietatem ejus, nihil considerantes de pomo colorato; vel, si quod intelligimus, voce exprimamus, erit absque falsitate opinionis et operationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quæ pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus quæ non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quæ per phantasmata repræsentantur. — *b)* Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repræsentant phantasmata. (S. Th. I, 85, 1.)

« a phantasmatibus, considerare scilicet naturam « speciei absque consideratione individualium prin- « cipiorum, quæ per phantasmata repræsentantur. »

Unde tamen non opinandum est aut ipsa specie sensibili proprie moveri intellectum agentem aut voluntatis imperio parere. Nam, ut pulchre dixit Aristoteles, semper agit atque ideo immotus est intellectus agens. Quapropter nihil aliud esse potest nisi naturalis intelligentiæ habitus aut potius, ut hodie diceretur, intima quædam ipsius structura, vi cujus id unum a rebus accipit ad quod percipiendum apta est [1] : quod intelligentiæ naturam mire patefacit. Ut enim in corporibus, quæ multis aliis proprietatibus prædita sunt, solum colorem percipiunt oculi, sic in specie sensibili nihil aliud nisi rei essentiam deligit; quamobrem essentiarum sensus, ut ita loquar, definiri potest intelligentia.

Ex his autem, quid sit in intelligentia divini, dijudicatu facile est. Si enim in rebus quas percipit, consideratur, hoc tantum in eam influit Deus, quod æternarum quas in sese intuetur rationum relatio-

1. Quidam vero ponunt intellectum agentem esse potentiam animæ et secundum hoc dicitur quod intellectus agens quandoque intelligit et quandoque non, quia causa quandoque intelligendi et quandoque non intelligendi est, *non ex parte ejus, sed ex parte intellectus possibilis*. In omni enim actu quo homo intelligit, concurrit operatio intellectus agentis et intellectus possibilis. Intellectus autem agens non recipit aliquid ab extrinseco, sed solum intellectus possibilis; unde quantum ad id quod requiritur ad nostram considerationem ex parte *intellectus agentis, non deest quin semper intelligamus*, sed quantum ad id quod requiritur ex parte intellectus possibilis; quod nunquam impletur nisi per species intelligibiles a sensibus abstractas. (De verit., quæst. X, art. VIII.)

numque mobilem in mundo et a nobis cognitam descripsit imaginem. Qua de causa refracti solum hominum in animis relucent divinitatis radii : adeo ut præcipua illa summaque ratiocinandi principia, quæ a creatis rebus prorsus aliena esse videntur, ex his etiam nostras in mentes eoque facilius quo communiora sunt, peculiari quadam arte defluant. Si autem in suamet essentia, detractis scilicet ideis, sumitur intelligentia, duplex, qua vim in ea Deus habet, distingui potest ratio. Primum enim, cum creata sit atque ideo suam in seipsa existendi causam non includat, uno temporis momento subsistere non potest, quin et « esse » et agendi facultatem suosque nescio quomodo actus a Deo sortiatur : de qua essentiali nobiscum Dei conjunctione et quasi consuetudine ante omnia verum est pulcherrimum illud Senecæ verbum : « Prope est a te Deus, tecum est, intus est [1] », atque hoc aliud S. Pauli : « In Deo vivimus, movemur et sumus [2]. » Postea, Deum haud secus ac res alia quælibet creata et præstantiori quidem ratione imitatur intelligentia. Nam, non modo suum in divina scientia contentum habet exemplar, sed etiam Dei conscientiæ eo vere similis est, quod, velut ipsa, rerum essentias et essentiales connexiones detegere contemplarique valeat. Licet enim æternæ universalique veritati necessario non juncta sit, hanc tamen ad intuendam adeo nata est, ut, eo ipso quod agit,

1. Lettre XLI.
2. Act. apost. XVII, 28.

hæc ejus summa pervideat principia, « quibus de aliis judicamus ». Unde merito dici potest omnem nobis « originaliter » inditam esse scientiam.

Quæ quidem doctrina ei forsan non omnino succedit, qui, qua via e corporeo ad incorporeum transeatur, perspicere tentat. Cum enim tam simplex sit intellectus agens quam possibilis, ubi sita est ratio, cur in materia potius agere valeat? At si, quanam arte singulare in universum vertatur (et in eo posita est causa) cognoscere velis, quæro quid propius ad veritatem accedat.

CONCLUSIO

Nunc autem, quid optimi contineat ea S. Thomæ doctrina, breviter contrahere conemur. Nisi nos decipat veri species, in hoc imprimis omnes dialecticæ nervos intendit Angelicus doctor, ut Averrhoistam *de unitate intellectus* opinionem radicitus evertat. Parum enim habet pravam illam Aristotelis interpretationem et in summa theologica summaque contra gentiles et in commentariis quæ de stagiritæ « psychologia » scripsit atque in *quæstionibus disputatis de anima* sine ulla intermissione insectari, nisi insigne illud opusculum, de *unitate intellectus contra Averrhoistas quod appellatur*, subtiliter deducat. Quod vero tam ardenter tamque pertinaciter persequitur, eum adipisci, nemo est qui negare possit. Cum enim intellectus eodem jure dicat « Ego » ac cæteræ facultates atque in eo potissimum innitatur ipsius argumentatio, necessariis vincit rationibus [1]. Quin etiam, tam firmo feracique ductus instituto, causam ita penitus introspicit, ut, quid addi possit, non videatur ultroque quoddam subeat desiderium, quod eas alterius ætatis disceptationes paululum forsan obliti sint

1. C'est ce qu'a bien vu M. Renan. — (Averroès et l'Averroïsme, c. II, § VII).

nostri temporis idealistæ. Nec minus interest, quod de intelligentiæ natura scribit s. doctor. Probato enim Aristotelis principio, hanc in eo posuit, quod agat suaque peculiari actione rerum essentias in sensibili specie inventas intueatur; idque, cum in deterius tractum advertat, inspecta diligentius humanæ mentis vita, novo lumine collustrat atque apertius definit. Cum enim animæ virtus sit intelligentia, nihil in sese divini habere potest; sed in eo solum constat, quod, ut colorem absque colorato corpore percipiunt oculi, ita materiæ naturam absque materia considerare possit. Quæ quidem eo majoris sunt momenti, quod, si prorsus inertem esse intelligentiam fingas, duæ tantum pariter falsæ supersunt enodationes. Aut enim soli manent sensuum affectus : quod animæ vires truncat; aut animo, quidquid singularia superat exceditque, innatum est : quod scientiam ita radicitus evertit, ut de natura mundi et legibus nihil unquam detegi valeat. Postremo, neminem præterire potest quantum quamque feliciter humanæ animæ definitionem mutaverit S. Thomas. Sic enim apud Aristotelem corpori juncta est, ut ad illud, quemadmodum ad rotundum rotunditas, referatur. Quapropter, licet eam veritatis cognatam esse declaret, non solum an immortalis sit, sed etiam an immortalis esse possit, interdum dubitat. De qua gravissima difficilique causa certe veritati vicinior est insignis theologus, cum animam ita supereminere opinetur, ut non solum corpus et formet et moveat, sed etiam

agendi atque ideo subsistendi vim in seipsa complectatur : unde immortalis esse potest. Illud autem, cum altera sit satisque magna quæstio, de qua liber et quidem gratus scribi posset, hic tantum notamus.

INDEX

Proæmium. — Nostris ideis divini aliquid tribuit S. Thomas. . . 1

Prima pars. — Deus non est nostra intelligentia. 5

Secunda pars. — Deus non est id quod nostra percipit intelligentia. 31

Tertia pars. — Deus est remota quædam nostræ intelligentiæ causa. 53

Conclusio. — Hæc tria potissimum ea in doctrina notanda sunt : 1° invicte probatur suam cuique inesse intelligentiam ; 2° novo lumine collustratur in peculiari quadam actione consistere nostram intelligentiam ; 3° ostenditur animam sic extra corpus supereminere atque in illud ita dominari, ut immortalis esse videatur. 71

Le Puy. — Imprimerie Marchessou fils.

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28, PARIS

MAINE DE BIRAN

SCIENCE & PSYCHOLOGIE

Nouvelles œuvres inédites de Maine de Biran, publiées avec une introduction, par Alexis Bertrand, professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Lyon. In-8 avec fac-simile . . . . . 5 fr.

E. AMELINEAU

ESSAI SUR LE GNOSTICISME ÉGYPTIEN

SES DÉVELOPPEMENTS ET SON ORIGINE ÉGYPTIENNE

Un volume in-4. . . . . 15 fr.

Dr. AUDIFFRENT

DES MALADIES DU CERVEAU ET DE L'INNERVATION

In-8. . . . . 12 fr.

DU CERVEAU & DE L'INNERVATION

In-8 . . . . . 6 fr.

P. BIGANDET

VIE OU LÉGENDE DE GAUDAMA

LE BOUDDHA DES BIRMANS, TRADUIT PAR V. GAUVAIN

In-8. . . . . 10 fr.

DABRY DE THIERSANT

LE MAHOMÉTISME EN CHINE

ET DANS LE TURKESTAN ORIENTAL

2 volume in-8, illustrés. . . . . 15 fr.

E. DE SCHLAGINTWEIT

LE BOUDDHISME AU THIBET

TRADUIT PAR L. DE MILLOUÉ

In-4, avec 48 planches . . . . . 20 fr.

A. EBERT

HISTOIRE GÉNÉRALE DE LA LITTÉRATURE AU MOYEN AGE

EN OCCIDENT

Traduit de l'allemand, par AYMERIC et CONDAMIN

3 volumes, in-8 . . . . . 30 fr.

Le Puy — Imprimerie Marchessou fils.

lect actif # 3635

3635.